Volume 38

ISSN 0 042-6037

A review of early christian life and language

Vigiliae Christianae

editors-in-chief

A. F. J. Klijn, Groningen
Christine Mohrmann, Nijmegen
G. Quispel, Utrecht
J. H. Waszink, Voorhout
J. C. M. van Winden, Leiden

associate editors

M. Anastos, Los Angeles
W. den Boer, Leiden
R. van den Broek, Utrecht
H. Frhr. von Campenhausen, Heidelberg
A. Davids, Nijmegen
R. M. Grant, Chicago
Marguerite Harl, Paris
H. Ch. Puech, Paris

E. J. BRILL
Leiden

Copyright 1984 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS BY E. J. BRILL

CONTENTS

I. Articles

Armstrong, A. H., The Way and the Ways: Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century 1
Aronen, J., Indebtedness to *Passio Perpetuae* in Pontius' *Vita Cypriani* 67
Bernardi, J., La famille de Grégoire de Nazianze 352
Brock, S., Some Syriac Excerpts from Greek Collections of Pagan Prophecies 77
Cerbelaud, D., Le nom d'Adam et les points cardinaux 285
Crouzel, H., Encore sur divorce et remariage selon Epiphanius 271
De Churruca, J., Confesseurs non condamnés à mort dans le procès contre les Chrétiens de Lyon l'année 177 257
Derret, J. D. M., Whatever Happened to the Land Flowing with Milk and Honey? 172
Doignon, J., Quatre formules énigmatiques dans l'exégèse d'Hilaire de Poitiers 371
Evans, C. A., A Note on ἐγκύπτειν in *1 Clement* 200
Evans, C. A., Jerome's Translation of Isaiah 6:9-10 202
Frohnhofen, H., Anmerkungen zum Brief 2* des heiligen Augustinus 385
Heck, E., Minucius Felix und der römische Staat. Ein Hinweis zum 25.Kapitel des *Octavius* 154
Heine, R. E., Gregory of Nyssa's Apology for Allegory 360
Kirchner, R., The Vocation of Holiness in Late Antiquity 105
Morgan-Wynne, J. E., The Holy Spirit and Christian Experience in Justin Martyr . 165
Munier, Ch., Remarques sur le texte du *De paenitentia* de Tertullien 313
Nautin, P., L'homélie de Sévérien de Gabala «Sur le Centurion contre les Manichéens et les Apollinaristes». Remarques sur le texte et l'interprétation 393
Nodes, D. J., Avitus of Vienne's Spiritual History and the Semipelagian Controversy. The Doctrinal Implications of Books I-III 185
Pourkier, A., Épiphane, témoin du texte d'Irénée. Note critique sur Irénée, *Adv.Haer.* 1,24,6 281
Rabinowitz, C., Personal and Cosmic Salvation in Origen 319
Runia, D. T., The Structure of Philo's Allegorical Treatises. A Review of Two Recent Studies and Some Additional Comments 209
Steidle, W., Beobachtungen zu des Ambrosius Schrift *De officiis* 18
Trevett, C., Anomaly and Consistency: Josep Rius-Camps on Ignatius and Matthew 165
Van Dieten, J.-L. Ein falscher Basileios-Brief 330
Vogt, H.-J., Zu Tertullian *De paenitentia* 9,4 196
Wright, D. F., Homosexuals or Prostitutes. The Meaning of ἀρσενοκοῖται (1 Cor. 6:9, I Tim. 1:10) 105

II. Reviews

Boese, H., *Die alte "Glosa Psalmorum ex Traditione Seniorum"* (L. M. J. Verheijen) 414

CAVALCANTE, E., *Ps.Atanasio, Dialoghi contro i Macedoniani* (J. C. M. van Winden) 306
CLARK, M. T., *Marius Victorinus, Theological Treatises on the Trinity* (S. Gersh).... 302
DAVIES, S. L., *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom* (G. Quispel) 91
DE LANGE, N., *Origène, La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne* (J. C. M. van Winden) 93
DES PLACES, E., *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique XII-XIII* (J. C. M. van Winden)..... 415
DE VOGÜÉ, A., *Les Règles des Saints Pères* (A. A. R. Bastiaensen)..... 400
DROBNER, H. R., *Gregor von Nyssa. Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus* (Th. Bodogae) 205
DUMORTIER, J., *Jean Chrysostome, Commentaire sur Isaïe* (J. C. M. van Winden)... 102
FORLIN PATRUCCO, M., *Basilio di Cesarea, Le Lettere I* (J. C. M. van Winden)..... 97
FREDE, H. J., *Vetus Latina.* vol. 25, fasc. 10-11 (L. M. J. Verheijen) 413
GEERARD, M., *Clavis Patrum Graecorum* I (J. C. M. van Winden)..... 100
HAGENDAHL, M., *Von Tertullian zu Cassiodor* (J. C. M. van Winden)..... 101
HARL, M., *Origène, Philocalie 1-20 Sur les Écritures* (J. C. M. van Winden) 93
KRAMER, G. H., *Ambrosius van Milaan en de geschiedenis* (J. den Boeft)..... 304
LIEFOOGHE, A., *see* DUMORTIER
MEIJERING, E. P., *Melanchthon and Patristic Thought* (J. C. M. van Winden) 412
OLIVIER, J.-M., *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I* (J. C. M. van Winden) 95
Reallexikon für Antike und Christentum. Lieferungen 92-95 (J. C. M. van Winden) 510
ROBERTS, C. H. and SKEAT, T. C., *The Birth of the Codex* (G. D. Kilpatrick)..... 409
SKEAT, T. C., *see* ROBERTS
Vetus Latina, see FREDE
VOGT, H. J., *Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus I* (J. C. M. van Winden)..... 99
Books Received 103

Vigiliae Christianae 38 (1984) 1-17, E. J. Brill, Leiden

THE WAY AND THE WAYS: RELIGIOUS TOLERANCE AND INTOLERANCE IN THE FOURTH CENTURY A.D.

BY

A. H. ARMSTRONG

The subject I propose may seem to my present audience excessively well-worn. None the less it seems to me of such historical interest and contemporary importance that it is still worth looking carefully again at least at selected themes and moments in the controversies and policies of the period between the recognition of Christianity by Constantine and the final establishment of Christian intolerance under Theodosius. The choice of the way of intolerance by the authorities of Church and Empire in the late fourth century has had some very serious and lasting consequences. The last vestiges of its practical effects, in the form of the imposition of at least petty and vexatious disabilities on forms of religion not approved by the local ecclesiastical establishment, lasted in some European countries well into my lifetime. And theoretical approval of this sort of intolerance has often long outlasted the power to apply it in practice. After all, as late as 1945 many approved Roman Catholic theologians in England, and the Roman authorities, objected to a statement on religious freedom very close to Vatican II's declaration on that subject.[1] In general, I do not think that any Christian body has ever abandoned the power to persecute and repress while it actually had it. The acceptance of religious tolerance and freedom as good in themselves has normally been the belated, though sometimes sincere and whole-hearted, recognition and acceptance of a *fait accompli*. This long persistence of Theodosian intolerance in practice and its still longer persistence in theory has certainly been a cause, though not the only cause, of that unique phenomenon of our time, the decline not only of Christianity but of all forms of religious belief and the growth of a totally irreligious and unspiritual materialism. This is something which many people, by no means only committed Christians, continually and rightly lament. But I am more and more convinced that a principal cause of it has been the general experience of Church teaching and practice and of

the behaviour of Christians during the centuries from the imperial establishment of Christianity to our own times. The triumph of Christianity carried in it, as perhaps all such triumphs do, the seeds of future defeat. The Church in the fourth century took what it wanted and has been paying for it, in one way or another, ever since.

It seems also important to examine what happened in the fourth century rather carefully because such an examination may do a good deal to dispel the idea that the triumph of Christian intolerance was the inevitable result of some great spiritual movement sweeping on irresistibly to its goal: or even that it was inevitable given the ancient, and particularly the Roman view of the rights and responsibilities of rulers in matters of religion. I would not deny that what actually occurred was inevitable given the actual balance of forces at the time and the course of preceding events, including the long and, on the whole, successful reign of Constantine and the premature death of Julian: though even so, if Gratian and Theodosius had chosen to continue the religious policy of Jovian and Valentinian I rather than to develop further the intolerance of the sons of Constantine, the triumph of Christianity would have been considerably qualified in ways which might have meant that its consequences for the future would have been less deleterious. But I cannot see any deeper necessity here than that of circumstance and actual balance of forces.

In view of what has just been said, we should clearly start our consideration of tolerance and intolerance in the fourth century by a rather careful general consideration of the ancient world's view of the place of religion in society and of the duties of rulers in matters of religion. The place of religion in society in the later Roman Empire was what it had always been in the Greek and Roman world, as in other traditional societies. Religious cults were all-pervasive and central to the life of society and it was therefore generally agreed, as it had always been, that the maintenance and proper regulation of religious practice was the proper concern of the authorities of the state. Religious concern and anxiety had been deepening and itensifying since the late second century, and this of course made the concern of the authorities, in some cases at least, a good deal more intense. But the line between this late antique period and the centuries immediately preceding it, the age of the Hellenistic kingdoms and the early Roman Empire, should not be drawn too sharply. We may, if we like, speak of the Hellenistic Age as "irreligious" in comparison with archaic Greece or the period with which

we are now dealing. But this does not mean that it was irreligious in any modern sense. Old cults, and, for the mass of the population, old beliefs continued: splendid new temples like Didyma were built: new cults, including the very successful one of Serapis, were introduced: and one of the most deeply and passionately religious of philosophies, the Stoic, developed. The massive continuity of the old religion is more impressive that the variations of intensity of religious concern at different periods and in different places and groups. The rise in late antiquity of a new form of sacred absolute monarchy of course intensified the sense of religious consecration and religious responsibility of the ruler, and concentrated it on his single sacred person as representative of the divine on earth, and this is important. In considering the effects on Christianity of what happened in the fourth century we need always to remember that the Church of the Fathers was the Church of the Empire and that its thought and institutions developed in a world in which absolute sacred monarchy claiming universal jurisdiction was the only conceivable form of government. But the Sacred Emperors were exercising essentially the same sort of religious authority, for essentially the same reasons, that the magistrates and assemblies of the city-states, and the archaic kings before them, had exercised from the beginning.

The reasons for this religious concern of ancient authorities should not be misunderstood. There was nothing particularly spiritual or otherworldly about it. The concern of the rulers to keep on the right side of God or the gods, to ensure that the divine-human relationship was as it should be in the societies of which they had charge, was part, and a most important part, of their care for the temporal, this-worldly, well being of their subjects. Divine displeasure might bring pestilence and famine, barbarian invasion, defeat in war, or, perhaps most serious of all from a late antique emperor's point of view, the rise and eventual triumph of a rival claimant to the throne. These temporal consequences were believed to be due to divine displeasure by pagans and Christians alike, and sanctions of this kind could be understood even by the stupidest and most unspiritual of emperors, the sort who, Plotinus ironically suggested, turned into eagles after their death.[2] And even those who did not believe in this sort of divine visitation (and in late antiquity they were probably very few) would inherit from the more sceptical side of the early thought of Greece and Rome a conviction that proper religious observance, whatever that was thought to be, was central and essential to the maintenance of the whole fabric of culture and society.

All ancient rulers, then, considered it part, and a most important part, of their duties, to maintain in their dominions a proper relationship with the divine. This was particularly true of Roman authorities, with their passion for order and precise regulation and their vivid sense of the social and political importance of religion. And, as has already been remarked, the way in which the sacred authority of the emperors of the fourth century was conceived made their sense of obligation in religious matters particularly intense. A secular society was inconceivable and impossible in the ancient world, and never more inconceivable and impossible than in the fourth century. But having made these generalizations, we need to consider rather carefully the very various ways in which the general principles were understood and practical conclusions were drawn from them.

The starting-point here must be the obvious and well studied contrast between Hellenic and Roman paganism and Christianity. The old religion was a religion of cult, not of dogmatic belief. This meant that what was thought of as seriously and dangerously displeasing to the divine was anything which endangered the performance of the sacred rites or might bring them into disrespect or neglect. But there was no doctrinal orthodoxy deviation from which might bring down the divine displeasure. People could, and did, think in a great variety of incompatible ways about the gods, and could express their opinions, within rather unpredictable limits set by the prevailing degree of religious concern and anxiety among the general public or the ruling classes. I do not propose to go into any disputed questions concerning the persecution of the Christians. But I may perhaps be permitted the generalization, that the widespread dislike of the Christians, which from time to time intensified into a feeling that something drastic must be done about them, sprang from the awareness of an alien barbarian attack on the sacred rites and the ways of thinking and feeling bound up with them and so on the whole social fabric which they permeated and the whole peace and harmony of human society with the divine. And I can certainly be permitted the obvious observation that the persecutions were decidedly spasmodic. From the edict of toleration of Gallienus in 261 to the great persecution which began in 303 the Church had enjoyed peace and a kind of quasi-recognition sufficient to allow it to acquire and hold property, always a most important aspect of toleration or recognition from the point of view of the imperial administration. And even during the Great Persecution itself there is a good deal of evidence for a

marked lack of enthusiasm among a good many local authorities, who were very lax in enforcing the imperial edicts, as A. H. M. Jones has noted.[3] It seems that, though when Christians were persecuted the motive was the fear of divine displeasure and social disruption noted in my earlier generalization, this fear was not always very strong and compelling. At the time when the dominance of the old religious ways was complete, there seem always to have been plenty of pagans who were willing in practice to grant Christians at least the same sort of hostile and contemptuous tolerance which was always given to Jews. And this suggests that the apophatic or agnostic pluralism put forward as a ground for tolerance by pagans of the late fourth century was not simply an accomodation to circumstances. I believe myself that it has very deep roots in authentically Hellenic intellectual and spiritual tradition. But before discussing this further it will be as well to consider some aspects of the thought and practice of the greatest of fourth-century Hellenes, the Emperor Julian.

To a great extent I share the now widespread admiration for Julian. I find him the only genuinely likeable human being in his very unpleasant family, and one whom his promise and early performance show to have been likely to have been a great and good emperor. And I am inclined to think that, if he had reigned as long as Constantine and trained a reasonably competent successor (or successors) to carry on his religious policy, that policy might have had a considerable measure of success. Historians, of course, should not speculate too much on what might have been. But it is surely not too fanciful to suggest that, if the Empire had been officially pagan in the time of St. Augustine's episcopate, and its Christian period had been a remote and for many people unpleasant memory, subsequent religious history would have been rather different. But, in spite of my admiration, I cannot regard Julian as a typical or normal Hellene or Neoplatonist. There is no need to say much about the un-Hellenic character of Julian's religious policy. Dr. Athanassiadi-Fowden's excellent book[4] has shown clearly how thoroughly Byzantine it was. Nothing could be more un-Hellenic than his conception of a great Hellenic religious institution coterminous with the Empire, with a dogmatic Iamblichean orthodoxy and a teaching hierarchy, under the control and direction of the sacred Emperor. In this he stands firmly in the line of development from Constantine to Justinian and beyond. Even if his reign had been longer and his re-Hellenization of the Empire reasonably successful, his Hellenic church could hardly have survived as

more than a formal institutional framework. The essential variety of paganism could not have been constricted into an orthodoxy.

Julian's position as a Neoplatonist needs rather more careful examination than it has always received. The account by Eunapius of his reception by Aedesius and his pupils at Pergamum and his choice of Maximus as spiritual director is well enough known.[5] But its implications deserve consideration. It is true that Julian adopted Neoplatonism in its most theurgic and ritualistic form and that he did so in the school of Aedesius at Pergamum. But it is clear from Eunapius that the attitude of Aedesius to theurgy was decidedly reserved.[6] And the account of Julian's choice of Maximus shows that one of the leading members of the Pergamene group, Eusebius of Myndus, was definitely hostile. It is a mistake, and may lead to considerable distortion of the history of Hellenic Neoplatonism, to speak of an older type of "Plotinian" and "Porphyrian" Neoplatonism and a later "Iamblichean", "theurgic" Neoplatonism as if they were two distinct schools or sects. They were, rather, different tendencies or inclinations (sometimes very definite and passionate) in individuals who continued to feel themselves united in all essentials, which are apparent throughout the history of Neoplatonism from the time of Plotinus to the time of Damascius.[7] The extreme and exaggerated "Iamblichean" concern with sacred rites is likely to be a reason for the un-Hellenically ecclesiastical character of Julian's attempted Hellenic restoration and also for his extreme dogmatic intolerance. Religious hatreds always seem to be deepest and bitterest when forms, ceremonies and institutions come into the dispute. And there is another, less noticed, feature of Julian's Neoplatonism which would have tended the same way. It is quite remarkable in a Neoplatonist that little, if anything, is said in his theological writings about the unknowable God and our passionate aspiration to him. Apophatic theology was certainly important to Iamblichus, and remained centrally and at times painfully important to the great theurgic Neoplatonists of Athens, Proclus and Damascius. But Julian is decidedly a kataphatic theologian. He concentrates his theological attention and personal devotion on the gods of the Iamblichean noeric order, mediators between the transcendent spiritual world and ours; and above all on his personal patron, Helios-Mithras, that great god of whom the visible sun is sacrament, icon or theophany and Julian himself, the Emperor, the appointed representative on earth. And this again would have influenced him in the direction of dogmatic intolerance. The less

one thinks one knows about the God of one's faith and aspiration, the easier it will be to see other people's faiths as true ways towards him. Passionate devotion to a highly personalized deity of well-defined character is more likely both to inspire in oneself and to provoke in others of different devotion a passionate and bitter hostility.

I have spoken of Julian's dogmatic intolerance, which indeed is sufficiently apparent. His language about Christianity is as violent as that of any Father of the Church about paganism and heresy. But in fairness to him one must remark briefly on the very moderate degree in which he translated his theoretical ferocity into practical intolerance: and I do not myself believe that if he had returned victorious from Persia he would have moved further in the direction of persecution, though no doubt his practical tolerance of Christians would have remained thoroughly hostile and discriminatory. He shared to the full the conviction of his Christian contemporaries that forced conversion was not permissible. Insult and invective, adverse discrimination, confiscation of the property of dissident groups and prohibition of their worship were permissible. But, in this century, the line was drawn at forced conversion. This is no sound basis for any degree of practical tolerance which we should regard as tolerable nowadays: and the line between prohibiting all expression of religious dissidence and forcing dissidents into at least outward conformity with the prevailing orthodoxy is very difficult to draw in practice and was sometimes overstepped in the fourth century. But Julian drew the line rather further back on the side of tolerance. He never showed any sign of prohibiting Christian worship and teaching in the churches, and I do not believe that if his reign had continued he would have done so. He seems to have had an authentically Hellenic and philosophical conviction that the way to win a battle of ideas was by example and argument, not coercion.

The most extreme example, in the view of Ammianus, of his practical intolerance was of course the decree prohibiting Christians from teaching the pagan classics, which upset the Christians so remarkably. This has been very extensively discussed, and it is clear that Julian's insistence on excluding Christian teachers, the Christians' indignation, and the more easy-going attitude of most contemporary pagans, derive from different ideas about the religious content of the classics which were the basis of the unquestioned and unchallenged common culture of the *oecumene*. Julian, who saw that religious content in the light of his own Byzantine Hellenic orthodoxy, and was perhaps thinking in terms

of training a devout pagan ruling elite, naturally wished all classical education to be conducted by teachers of the true faith. Those Christians who thought at all seriously about the matter, like St. Basil, believed that by judicious selection and Christian teaching the classics could be, so to speak, "decaffeinated", their pernicious pagan content neutralized, and what was useful in them turned to wholly Christian purposes.[8] The more easy-going pagans, and probably a good many Christians, most likely thought simply that teaching and learning the classics could not possibly do anyone anything but good, and that the only way to a genuine culture was to get as much of them as one could. It was of course the last point of view which prevailed, with some varying admixture of the second, and it was the, on the whole unselfconscious and easy, acceptance of the ancient classics by Christians from the fifth century A.D. onwards which ensured their survival through the Christian centuries and made them the centre of upper-class Christian education down to my own younger days. But Julian was right in a way. The Hellenic classics could not be purged of their Hellenism and domesticated to the service of the Church. They did not transmit through Christendom a Julianist Hellenic orthodoxy which they did not contain. But they have transmitted a whole complex of ways of thinking, feeling and imagining which are not compatible with Biblicist and ecclesiastical Christianity. The Muses and the Lady Philosophy are not to be recommended as priests' housekeepers.

One must begin any discussion of the tolerant, pluralist paganism of the fourth century with the great statement of Symmachus *Non uno itinere perveniri potest ad tam grande secretum*.[9] But of course the place of this in his appeal for tolerance is very modest and incidental. He bases his main case on good Roman grounds of ancient tradition and more recent precedent, including the precedents of Christian emperors. A better representative of this way of thinking is, as Henry Chadwick has seen,[10] Themistius. The great philosopher-orator to whom even intolerant Christian emperors listened with respect was, unusually for his time, an Aristotelian rather than a Platonist. But he is not unaffected by contemporary Platonism, and the simple theology which is the basis of his appeals for tolerance would have been acceptable, as far as it went, to many Neoplatonists. His surviving oration before Jovian,[11] and the summaries of his even more powerful plea for tolerance to Valens in the church historians,[12] give a good idea of his position. I quote (in my own re-translation from the German) Henry Chadwick's excellent conflation

of Socrates and Sozomen[13] (whose summaries differ slightly) as a good statement of the common position of these tolerant pluralist pagans. "The differences of opinion between the Christians are unimportant compared with the three hundred different opinions among the pagans. God's glory is increased by the knowledge that religious differences are only a consequence of his unattainable majesty and of human limitations."

We are considering here a temper of mind rather than a formal, systematic doctrine, and one which can express itself, according to the dispositions and circumstances of different individuals and groups, in a variety of ways from formal scepticism and agnosticism to a passionately apophatic theology. This temper of mind is something which can be clearly detected a very long way back in the history of Hellenic thought. One of the most powerful expressions of diffidence about human knowledge of the divine is also one of the earliest, the lines of that formidable philosophical theologian Xenophanes "No man knows, nor will there be anyone who knows, the truth about the gods and about everything I say: for even if one happened to say the complete truth, yet one does not know it oneself: but seeming is wrought over all things".[14] And anyone who reads Herodotus will be able to see how firmly rooted the *non uno itinere* is in ordinary classical Greek thinking about other people's religions. With more direct relevance to the thought of the fourth century A.D., I would maintain that a great deal can be found in the dialogues of Plato (whether Plato himself intended it to be found there or not) which can lead either towards scepticism or towards apophatic theology. It is easy enough, of course, to find scepticism of different degrees and varieties in the Hellenistic and early Imperial periods: and from the first century B.C., at latest, there begins to develop the apophatic theology to which sceptical criticism of earlier dogmatisms about the divine made an important contribution. This is all much too summary to be convincing, and needs far more elaboration and discussion than is possible here. A very good concise account, to be published, it is hoped, soon, has been written by R. T. Wallis.[15] But unless we are aware that we are considering here something very widespread and deeply rooted in the whole Hellenic tradition, and not simply the attitude of a group in the fourth century, we shall find it hard to understand the persistent recurrence of this temper of mind throughout the history of later European thought about the divine, not least evident in our own times.

In considering the tolerant pagan pluralism of the fourth century we need to observe the coming together in it of a number of different forms in which this temper of mind expressed itself. There is the old simple awareness, clearly discernible in Herodotus, that people are different and understand the divine in different ways, and that there is no good reason to suppose that any one tradition or nation has a monopoly of truth about the divine: this is not in itself very sceptical, agnostic or apophatic. It was well expressed in the late second century, in an entirely pagan context and without reference to Christianity, by Maximus of Tyre: "If the art of Pheidias awakes the Greeks to the memory of God, the cult of animals the Egyptians, and a river others, and fire others, I do not resent their disagreement: let them only know him, let them only love him, let them only remember him":[16] a peroration of which one can hear an echo in the late fourth century in the celebrated conclusion of the letter of another Maximus, St. Augustine's elderly pagan correspondent, "May the gods preserve you, through whom all we mortals whom the earth supports venerate and worship in a thousand ways with concordant discord the common father of the gods and of all mortals".[17] Then there is the urbane and moderate Academic scepticism of which in the Latin West Cicero was the principal transmitter, a scepticism always accompanied by a strong traditionalism in practical religious matters which certainly weighed heavily against the Christians but may also have told against the exaggerated ritualism of Julian. Finally there is the faith, based on deep religious experience, of the Neoplatonists in a God who is simply beyond us, too great for speech or thought, formulated, as has already been suggested, partly though by no means wholly under the influence of sceptical attacks on dogmatism about the divine. This is indeed important, but should not be regarded, in and by itself and out of the wider context just sketched, as the principal or sole cause of tolerant pluralism.

When we think about the mentality of these fourth-century pagan pluralists we should also take into account another aspect of the Neoplatonism of Plotinus and Porphyry, in which it differs most sharply from that of Iamblichus and his successors. This is the conviction that the only true religion is philosophical religion, and that the stories and practices of non-philosophical religion are, at the best, no more than helpful popular expressions of philosophic truth for non-philosophers. This sort of Neoplatonism is of course compatible with the hostility shown by Porphyry himself to the alien barbarian Christian attack on

the whole of Hellenic thought and culture: but it can also issue in a tolerant pluralism or in considerably more positive attitudes towards Christianity. The kind of probably more or less Porphyrian Neoplatonism which he learnt from Hypatia at Alexandria certainly helped Synesius in his decision to accept episcopal office when that seemed to him the best way of serving the community.[18] And Marius Victorinus moved on from tolerant pluralism to see the post-Nicene theology of the Trinity as the perfect expression of Porphyrian metaphysical religion and so was able to accept Christianity wholeheartedly as the perfection of the ancient philosophy and culture which he loved, in which it could be preserved for the future.[19]

We now pass on to Christian intolerance and tolerance in the fourth century. Here we must return to the difference noted earlier (p. 4) between Hellenic paganism and Christianity. The old religion was one of cult, not of belief. There was no doctrinal orthodoxy deviation from which might bring down the divine displeasure. For Christians dogmatic orthodoxy mattered very much, especially for the bishops who felt themselves responsible for the transmission of the true faith and the preservation in unity of faith of their flocks: and the conclusion was generally drawn that it was an important part of the religious responsibilities of the rulers of the Empire to enforce whatever the bishops of any place or time considered orthodoxy to be, if they wished to avoid the serious temporal and spiritual consequences for Emperor and Empire of the displeasure of an offended God. The general fourth-century Christian episcopal attitude was well summed-up early in the next century by Nestorius in his address to Theodosius II: Δός μοι, ὦ βασιλεῦ, καθαρὰν τὴν γῆν τῶν αἱρετικῶν, κἀγώ σοι τὸν οὐρανὸν ἀντιδώσω· συγκάθελέ μοι τοῦς αἱρετικοὺς, κἀγὼ συγκαθελῶ σοι τοὺς Πέρσας[20] promises which must have a double tragic irony for later readers when we remember not only Ephesus but that the great future of the Church of the East which heresiologists call Nestorian lay not in the Roman Empire but in and beyond the eastern boundaries of the Persian.

When we turn from Christian bishops to Christian emperors the picture is rather more interesting and varied. I accept as probable H. A. Drake's view of the religious policy of Constantine, very fully expounded and well supported by evidence in his study of *De Laudibus Constantini*:[21] his case does not by any means wholly depend on the division of Eusebius' panegyric into two separate orations delivered to different audiences on different occasions, though this seems a reasonable

enough hypothesis. If he is right in seeing Constantine as a sincere Christian who as emperor was always more concerned with the religious peace and unity of the empire than with the triumph of right belief at any cost (and there is a great deal of evidence which points that way) and one who was prepared to the end of his life to extend a large tolerance to paganism: then we can see him as providing a weighty precedent for the policy of the Christian emperors between Julian and Gratian. This deserves a good deal of attention. All three of these sincerely Christian emperors, Jovian, Valentinian I, and Valens, were fully tolerant of paganism. Valens, unlike his brother, considered it his duty to persecute those Christians whom he considered as heretics on what he reasonably thought was the best episcopal advice available to him. This illustrates a point which is always worth bearing in mind when considering Christian intolerance. Christians have in general, till very recently, spoken of and behaved to their brethren with whom they disagreed in matters of faith much worse than they have treated adherents of other religions. Ammianus justly remarks that Christians are worse than wild beasts to each other.[22] He does not say, and would not, at least at the time of writing, have been correct in saying that they are worse than wild beasts to non-Christians.

Valens seems to have agreed fully with his brother, and with Jovian before them, in his tolerance of paganism, and it is in the policy of Valentinian I that we can see fully developed what seems to me a perfectly viable alternative to the Theodosian policy of intolerance, adapted to the conditions of the time and congruous with ancient thought about the religious responsibilities of the ruler. It was, of course, a policy of scrupulous tolerance of paganism, inspired, it seems by a genuine belief that all his subjects ought to enjoy complete freedom of worship,[23] combined with a resolute refusal to intervene in any ecclesiastical disputes or to lend the crushing weight of his authority to any party in the deeply divided Church of his time. Valentinian was a firm believer in Nicene Christianity and a military man of little education, unlikely to be deeply influenced by the ideas of pagan intellectuals (though his brother does seem to have listened with respect to Themistius[24]). And he was certainly not of an easy-going disposition, and showed few signs of benevolence, except to bears.[25] His policy seems very likely to have been prompted, not only by a reasonable belief that it was in the best interests of the peace and unity of the empire but by a confidence that it was according to the will of God, which would

have been possible within the limits of the general ancient view of the religious responsibilities of the ruler. And if it had persisted and become the imperial norm followed by rulers of the successor states in the West, its consequences might have been far-reaching. Our religious history would surely have been rather different if in many towns, instead of one great bishop and one great cathedral, there had been in the next few centuries two or three vigorously dissentient bishops and two or three rival cathedrals, together with a pagan temple or two.

The bishops were too strong in the end for a tolerant policy to establish itself. But before concluding I would like to take a look at a very insignificant and, as far as we know, untypical bishop in whom a gleam of tolerance may be discerned. This is Pegasius, Bishop of Ilion in 354, who in 362 applied for and obtained a position in Julian's pagan hierarchy. All we know about his beliefs and practices is contained in a letter of Julian to an unknown correspondent defending his appointment of Pegasius in 362, in which he describes how the bishop had shown him round the holy places of Troy when he visited it in the course of his journey to the court of Constantius in 354.[26] A careful examination of this letter has suggested to me that Pegasius may have been something a good deal more interesting than a cynical opportunist or Vicar of Bray. He said himself in 362 that he had always been a faithful crypto-Hellene, and Julian believed him. But at this point it does seem likely that the opportunity of a dignified and lucrative career under the new régime had considerably coloured Pegasius' presentation, and perhaps his actual recollection, of his earlier position. The letter itself makes clear that there were plenty of people who said that Pegasius had always been a rather bigoted Christian, and threw doubt on the sincerity of his conversion to Hellenism: this in fact seems to be why Julian felt he had to write in defence of his appointment. And it is surely rather unlikely that a Hellenic "mole" should have managed to get himself elected and consecrated bishop even in a small Christian community remote from the centres of Christian life and thought and the attention of the bishops of the great sees. We should also remember that the position of Julian in 354 was very different from his position in 362. On that journey to the court at Milan, soon after the execution of his brother Gallus, he can hardly have seemed a promising patron to anyone. It would have been imprudent to make a large bet on his long survival, and very imprudent to wager anything at all on his changes of succeeding to the throne. It seems, therefore, that we are likely to get as near as we can

to the real Pegasius if we do not pay much attention to the way in which he and Julian interpreted his beliefs and behaviour in 362, and attend closely to Julian's very precise account of what he did and said in 354.

When he met Julian at Troy and offered his services as guide he first conducted him to the shrine of the great local hero, Hector. Here Julian was surprised to find fires alight on the altars and the bronze statue of Hector beautifully anointed with oil. He asked Pegasius "Do the Ilians sacrifice?" to which the bishop replied "καὶ τὶ τοῦτο ἄτοπον, ἄνδρα ἀγαθὸν ἑαυτῶν πολίτην, ὥσπερ ἡμεῖς" ἔφη, "τοὺς μάρτυρας εἰ θεραπεύουσιν;" on which Julian comments ἡ μὲν οὖν εἰκὼν οὐκ ὑγιής· ἡ δὲ προαίρεσις ἐν ἐκείνοις ἐξεταζομένη τοῖς καιροῖς ἀστεία. I am inclined to think that Pegasius meant exactly what he said and that he made the comparison which offended Julian because he was a Christian and it came naturally to him as a Christian. They continued their tour to the temple of Athena and the shrine of Achilles (which Pegasius was later falsely accused of having destroyed). Here everything was in good order and the images well preserved, but there is no further mention of signs of cult. Julian did however particularly notice in the temple of Athena that the bishop did not hiss and make the sign of the cross against the demons, as the impious (i.e. Christians) were accustomed to do. Another piece of information in the letter, not connected with the meeting in 354, is that Julian says he has heard "from those who are now his enemies" that Pegasius used in secret to pray to and venerate the Sun. This hearsay evidence seems, because of its source (presumably those pagans who were now objecting to Pegasius' appointment) to be as worthy of belief as Julian's eyewitness account.

How then, in the light of this reliable evidence, are we to understand the position of Pegasius in 354? The most reasonable interpretation seems to me that he was a sincere Christian, though perhaps not one of very deep and passionate faith. I do not find any reason to suppose that his Christian fellow-townsmen were grossly mistaken in thinking him suitable to be elected bishop (or neighbouring bishops in consecrating him) or that he did not perform his episcopal functions of celebrating the Eucharist and preaching with sufficient devotion. But he was a Christian who saw no harm in permitting, and perhaps performing, traditional rites in honour of a great, good and famous pagan hero of his community as they had always been performed in that community: and a Christian who did not find it necessary to regard the Hellenic gods as devils or to do anything but preserve and honour the holy places of

the old religion. As for his praying to the Sun, we should remember the importance of the Sun as a religious symbol for Christians as well as pagans, and that a century later St. Leo the Great in a Christmas sermon found it necessary to condemn the behaviour of some members of his congregation who before entering St. Peter's turned at the top of the steps to bow to the rising sun.[27] Pegasius' regard for the Hellenic past went beyond a qualified acceptance of Hellenic philosophy and an uneasy acquiescence in the necessity of a classical education to a real love of Hellenic myth and legend and even to some extent ritual observance. What parts were played in this by love of the ancient poetry, especially Homer, by the spirit of place of Ilion, and, perhaps, by the importance of the tourist trade to the economy of his diocese, we shall never know. It makes Pegasius a most untypical and unconventional Christian bishop, as far as we know. But we should remember that we only know anything at all about him by the chance of Julian's visit, and we cannot be sure that there were not a good many Christians of similar outlook existing unobtrusively in various parts of the empire.

We have discovered enough good sense and good feeling, even among Christians, in the fourth century, to have made a solution to its religious dissensions more tolerant and tolerable than the Theodosian both possible in the circumstances of the time and in accordance with ancient views of the place of religion in society and the religious responsibilities of rulers. I have said enough at the beginning of this paper about what I believe to be the negative consequences of the solution adopted. But I would like to conclude by drawing attention to some inevitable consequences for the Church which I do not myself regard as entirely undesirable. The Church was left as, for a time, the sole custodian of the ancient culture, and has therefore since attracted, and even now may continue to attract, some whose real love is for that culture rather than for Christianity. And by successfully suppressing all other living and traditional forms of worship the Church has become the sole institution for public worship within the bounds of European civilisation. All those who desire to worship God publicly and communally, however variously they may conceive him, must in practice worship him according to Christian rites. These they will naturally and properly interpret in their own various ways, and have their own requirements of the Church which provides them. This is part of the payment for the Theodosian settlement.

NOTES

[1] See Michael J. Walsh "Ecumenism in Wartime Britain (2)" in *Heythrop Journal* XXIII No. 4 (October 1982) 377-394.

[2] Plotinus *Ennead* III 4 [15] 2, 25-6.

[3] See A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire* (Oxford 1964) Ch. II.

[4] *Julian and Hellenism* (Oxford 1981).

[5] Eunapius, *Lives of the Philosophers* VII 1.

[6] Eunapius V 1.

[7] Porphyry calls Amelius, the closest friend and collaborator of Plotinus φιλοθύτης, an epithet which would apply admirably to Julian (*Life of Plotinus* 10): and it is perfectly clear from his biography that though Plotinus refused to join in Amelius' pious practices, he and others always regarded Amelius as the senior member of the group and the one closest to the master. For "Plotinian" attitudes in later Neoplatonism see Damascius *Life of Isidore* fr. 40 pp 35-36 Zintzen and "Ep. Phot." 38 p. 64 Zintzen: cp. my remarks on the difference between the two tendencies in "Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus" *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Rome 1974) = *Plotinian and Christian Studies* (London 1979) XVII pp. 185-187.

[8] This approach has recently been attracting some needed critical attention: cp. E. L. Fortin, "Hellenism and Christianity in Basil the Great's Address *Ad Adulescentes*" in *Neoplatonism and Early Christian Thought* (London, Variorum 1981) 189-203: P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism* (see n. 4) 18-19.

[9] *Relatio* III 10.

[10] See his article *Gewissen* in *Reallexikon für Antike und Christentum* X (1978) viii d col. 1101-2.

[11] *Or.* 5.

[12] Socrates IV 32: Sozomen VI 6-7. The *Oratio de Religionibus* which purports to be a Latin version of this speech is a post-Renaissance forgery.

[13] H. Chadwick, *art. cit.* col. 1102.

[14] Xenophanes Fragment 34 DK.

[15] In an article "The Spiritual Importance of Not Knowing" to be published in Volume 15, *Classical Mediterranean Spirituality* of *World Spirituality: an Encyclopedic History of the Religious Quest*.

[16] Maximus of Tyre, *Dissertatio* VIII (*On whether Images should be consecrated to the Gods*), end.

[17] Augustine, *Ep.* XVI.

[18] I accept the account of Synesius given by Jay Bregman in the latest and best book on him (J. Bregman, *Synesius of Cyrene*, Berkeley-Los Angeles-London 1982).

[19] Here I follow the account of the conversion of Victorinus given by Pierre Hadot in Chapter XV of his *Marius Victorinus* (Paris, Études Augustiniennes, 1971).

[20] Socrates VII 29. The association here of temporal and spiritual prosperity with orthodoxy is commonplace. The egocentric use of the first person is less so, but may be due (if Nestorius is accurately and fairly quoted) rather to rhetorical overexcitement than spiritual arrogance.

[21] *In Praise of Constantine*: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations (Berkeley-Los Angeles-London 1976).

[22] Ammianus XXII 5.4.

[23] Cod. Theod. 9. 16. 9. issued by Valentinian in the names of himself, Valens and Gratian seems to make this clear. Speaking of his consistent policy the emperor says "Testes sunt leges a me in exordio imperii mei datae, quibus unicuique, quod animo inbibisset, colendi libera facultas tributa est. Nec haruspicinam reprehendimus, sed nocenter exerceri vetamus". This, coupled with the exemption, at the instance of Praetextatus, of the Eleusinian and other ancient rites from the prohibition of nocturnal sacrifices (Cod. Theod. 9. 16. 7: for the exemption see Zosimus 4. 3. 2-3), shows a scrupulous tolerance in an area not far removed from the magical practices which the emperors so feared and hated (Ammianus XXVIII 1: XXIX 1-2).

[24] See note 12.

[25] For those charming creatures Mica Aurea and Innocentia, and how good the emperor was to them, see Ammianus XXIX 3. 9.

[26] Julian, *Letter* 79 Bidez-Rochefort-Lacombrade (78 Hertlein, 19 W. C. Wright): 451 D. Spanheim.

[27] St. Leo, *In Nativitate Domini Sermo VII* (PL XXVII) 4. p. 142 Leclercq-Dolle (SC).

Minia, Livesey Road, *Ludlow*, Shropshire SY8 1EX

Vigiliae Christianae 38 (1984) 18-66, E. J. Brill, Leiden

BEOBACHTUNGEN ZU DES AMBROSIUS SCHRIFT DE OFFICIIS

VON

WOLF STEIDLE

Alle Untersuchungen über des Ambrosius Schrift *De officiis* haben, soweit ich sehe, einen gemeinsamen Ausgangspunkt. Sie vergleichen sie nämlich entweder mit dem gleichnamigen Werk Ciceros, an das sich Ambrosius im Gesamtplan, im Einzelaufbau und in einer Fülle von Formulierungen anschließt, oder sie dehnen den Vergleich auf die heidnische beziehungsweise philosophische Ethik als Ganzes aus. Inbezug auf den Ausgangspunkt wenigstens gibt es Übereinstimmung, mögen die Ergebnisse des Vergleichs auch verschieden sein, je nachdem wie man Grad und Art der Originalität des Christen und die Stärke der außerchristlichen Tradition einschätzt. Immerhin wird jetzt, wie es scheint, eine — wie immer geartete — Selbständigkeit des Ambrosius in steigendem Maße anerkannt.[1] Im Grunde war dies eigentlich von vornherein zu erwarten: Ambrosius betont ja immer wieder das höhere Alter der biblischen Überlieferung, von der die philosophische, wie er und viele vor ihm meinen, abhängig ist; außerdem setzt er sich mehrfach und entschieden von seinem Vorbild Cicero ab.[2]

Für die gegenwärtige Forschungssituation scheinen mir vor allem die folgenden methodischen und sachlichen Erkenntnisse von Bedeutung: 1) Man muß grundsätzlich zwischen den Intentionen des Ambrosius und der Art ihrer Durchführung beziehungsweise ihres Gelingens unterscheiden.[3] 2) Mit dem Anschluß an Cicero stellt sich Ambrosius in eine Gestaltungstradition, die am besten durch die Begriffe *interpretatio, imitatio, aemulatio* bezeichnet wird.[4] Aufgrund der kritischen Entschiedenheit, mit der er Cicero gegenübertritt, daneben aber eine Kenntnis Ciceros mindestens bei einem gebildeten Leserkreis voraussetzt,[5] kann also eigentlich von einem bloß formalen, äußerlichen, sozusagen bequemen Anschluß an dessen Werk nicht die Rede sein.[6] Ein sinnvolles Umdenken und Umformulieren ciceronischer Vorstellungen ist denn auch wenigstens in einer Reihe von Einzelpunkten bereits festgestellt worden;

ich nehme dabei besonders auf die Ausführungen Zelzers über die stoischen Begriffe *medium officium* und *perfectum officium* sowie über den *natura*-Begriff bei beiden Autoren Bezug.[7] Derselbe Autor weist mit Recht darauf hin, daß die selbstverständliche Verwendung philosophischer Lehren bei einer gleichzeitig kritischen, ja ablehnenden Haltung gegenüber der Philosophie als Ganzes in der jüdischen und christlichen Tradition Alexandriens, also etwa bei Philon und Klemens ihre Vorstufen hat.[8] 3) Für die Erkenntnis der spezifisch christlichen beziehungsweise ambrosianischen Eigenart von *De officiis* ist eine Untersuchung der ethischen Grundbegriffe und ihrer römischen, jüdisch-biblischen und philosophischen Wurzeln unumgänglich. Zu diesem Komplex hat eine Würzburger Dissertation von Sauer bereits wesentliche Erkenntnisse erbracht,[9] die allerdings durch Einzelinterpretation vertieft werden können und müssen.

Gegenüber dem gedanklichen Gehalt ist die genauere Betrachtung des Werkes als Ganzes bisher zu kurz gekommen, es gibt auch kaum Interpretationsversuche im einzelnen und im ganzen. Zwar ist der Anschluß an Cicero unbestritten, gleichwohl spricht man aber von Ordnungslosigkeit, konfuser Verteilung des Stoffs, Mangel an innerem Zusammenhang, überflüssigen Wiederholungen, einem Übermaß von Digressionen oder etwa davon, daß gegen Ende des Werks die Komposition immer weniger deutlich werde und daß Ambrosius selbst sich dieses Mangels bewußt gewesen sei.[10] M. Testard, der dem Problem der Komposition als erster etwas ausführlicher nachging — in Bezug auf die Fragestellung gewiß ein verdienstliches Unternehmen — kommt zu einem schlechterdings vernichtenden Urteil über des Ambrosius Gestaltungsvermögen; er glaubt dies vor allem mit der Verschiedenheit der biblischen und philosophischen Tradition sowie mit dem Einfluß verschiedener literarischer Gattungen erklären zu können.[11] Schon früh hat man etwa Äußerungen wie 1,13, 1,15 und 1,25[12] als Beweis für eine Hereinnahme von Predigttexten angesehen.[13] Sollten diese Urteile einer ernsthaften Nachprüfung standhalten, so bliebe schließlich doch nichts anderes übrig als den nicht zu bestreitenden Anschluß an den Aufbau des ciceronischen Werks als eine Art Notbehelf zu verstehen, als ein Gerüst, durch das eine mehr oder weniger ordnungslose Gedankenfolge mühsam abgestützt würde; auch die Begriffe *imitatio* oder gar *aemulatio* zur Charakteristik des ambrosianischen Buches wären fehl am Platz. Mir scheint freilich eine solche Deutung von vornherein unwahrscheinlich: Ambrosius steht schon seiner Herkunft nach durchaus in der antiken Bildungs-

tradition und seine stilistischen Fähigkeiten werden von Späteren ausdrücklich anerkannt.[14] Für die Eleganz und gedankliche Prägnanz seiner Auseinandersetzung mit Symmachus im Streit um den Victoria-Altar bedarf es wohl nur eines Hinweises. Auch die Rede *De obitu Theodosii*, um nur noch ein einziges Beispiel zu nennen, besitzt einen klaren, durchsichtigen Aufbau, wie ich hoffe an andere Stelle gezeigt zu haben.[15]

Bei meinen eigenen Interpretationen zu *De officiis* gehe ich nun zunächst von einem unbestrittenen Faktum aus: Ambrosius hat die den Gedankengang illustrierenden *exempla* der ciceronischen Schrift weitgehend durch biblische und zwar zumeist des Alten Testaments ersetzt. Aufgrund dieser Herkunft erhalten aber — und dies ist wesentlich — die *exempla* von vornherein einen Sinn und eine Bedeutung, die grundverschieden ist von ihrer Bedeutung bei Cicero. Da die Schrift Gottes Wort ist und Gott selbst in ihr spricht,[16] so sind sie ungleich bedeutsamer als bei Cicero, ja sie bilden ebenso wie die Schriftzitate den eigentlichen Kern des Werks, dem sich die theoretischen Ausführungen unterzuordnen haben. Ambrosius sagt dies selbst im Schlußkapitel des 3. Buches (3,139), wo er als wesentlichen Inhalt seiner Schrift die *copia multorum exemplorum* bezeichnet. Daß dies nicht etwa die nachträgliche Anerkennung eines débacle de composition ist, wie Testard meint (a.O.191), beweist der Beginn des Werks, wo Ambrosius seine Aufgabe mit den Worten *intentio et diligentia circa scripturas sanctas* charakterisiert (1,3). Noch deutlicher ist 1,116: Dort lehnt es Ambrosius geradezu ab, im Sinne der ciceronischen Schrift methodisch zu gestalten und bezeichnet wiederum die *exempla maiorum* als sein Thema; sie sind, wie er sagt, klar zu verstehen und enthalten keine Dunkelheit oder philosophische Spitzfindigkeit.[17] Schon von hier aus mag es bis zu einem gewissen Grad verständlich erscheinen, dass Ambrosius die Ausführungen über die vierte Kardinaltugend der *temperantia* und der dieser verwandten ethischen Vorstellungen aufspaltet und einen Teil derselben, nämlich die *verecundia*, die bei Cicero in Verbindung mit der vierten Tugend behandelt ist,[18] noch vor der Erwähnung der Kardinaltugenden (1,116) gesondert zur Sprache bringt (1,65 ff.); es ist dies ein Faktum, das bisher noch nicht eigentlich beachtet oder gar erörtert ist. Methodisch ist das natürlich ein klarer Verstoß, gerechtfertigt wird er aber zunächst dadurch, daß die *verecundia* als Grundtugend junger Menschen und damit der *ministri* angesehen wird; [19] an sie als seine Söhne wendet sich Ambrosius schon in 1,24. Ein weiteres Argument für die Überordnung der *exempla* gegen-

über den theoretischen Ausführungen liefert 3,97: Ambrosius schließt hier die Schilderung der Werbung des jungen Tobias um die Tochter Raguels (Tob. 7) mit den Worten *quam breviter absolvit* (sc. Raguel) *omnes quaestiones philosophorum* ab.[20] Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, wenn er am Ende des 2. Buches besonders ausführlich auf *exempla* eingeht (2,136 ff.) und in der zweiten Hälfte des 3. Buches fast nur noch solche vorführt.[21] Ebensowenig verwunderlich ist, daß er, ehe er schließlich auf die Kardinaltugenden direkt zu sprechen kommt, zuerst die Vorbildlichkeit von Abraham, Jacob, Joseph, Hiob und David herausstellt, hierauf die Frage *quod his viris principalium virtutum defuit* folgen läßt (1,115) und abschließend noch einmal das Vorhandensein aller Kardinaltugenden an Abraham,[22] Jacob und Noe nachweist (1,117-121). Aber ich will hier keine weiteren Belege häufen,[23] sondern mich auf eine einzige Äußerung des Ambrosius beschränken, nämlich den Beginn des 2. Buches von *De virginibus* (2,1,2): Ambrosius geht dort ähnlich wie in *De officiis* von seinen geringen Fähigkeiten im Lehren aus und zieht daraus die Konsequenz: ... *exemplis potius quam praeceptis putavimus imbuendam* (sc. *virginitatem*); *licet amplius proficiatur exemplo, quoniam nec difficile quod iam factum est aestimatur, et utile quod probatur* ...; Es handelt sich also um ein durchgängiges Prinzip ambrosianischen Lehrens.

Nach dem bisher Ausgeführten ist es unmöglich, die Gestaltungsweise und den Gedankengang des Ambrosius zu verstehen, wenn man, Testard folgend, lediglich oder doch vorwiegend auf die theoretisch formulierten Einsichten schaut und die der Schrift entstammenden *exempla* als mehr oder weniger belanglos beiseite schiebt; man muß vielmehr jeweils das *exemplum* in seiner Eigenart und seiner besonderen Nuancierung interpretieren, und dies ist erst recht bei wiederholter Anführung eines und desselben *exemplum* zu beachten. Ebenso bedürfen die Anspielungen auf Schriftworte besonderer Aufmerksamkeit, und zwar sowohl die ausdrücklich als solche gekennzeichneten Zitate als auch die stillschweigend in den Text hereingenommenen Bibelreminiszenzen. Wie sehr gerade sie dem Gedankengang immer wieder eine neue Wendung und Nuancierung geben, habe ich in dem schon zitierten Aufsatz über *De obitu Theodosii* aufgewiesen.[24] Natürlich wird dadurch die Arbeit des modernen Erklärers, der nicht einfach an Cicero anknüpfen kann, beträchtlich erschwert. Daß sich aber trotz des Fehlens einer strikt logischen Konsequenz ein sinnvoller Zusammenhang innerhalb des Gesamtwerks aufzeigen läßt, will ich im folgenden an einigen Partien zei-

gen: 1) am Proömium und dem Beginn des 1. Buches, 2) an der Behandlung der vierten Kardinaltugend und dem Schluß des 1. Buches.

Das Proömium des 1. Buches gliedert sich in zwei Teile, einen persönlichen, in dem Ambrosius seine Position als Lehrer rechtfertigt (1,1-4), und einen auf den Inhalt seines Lehrens bezüglichen, der mindestens bis § 23 reicht, in dem das Thema *De officiis* formuliert ist, das seinerseits durch die Lektüre des 38. Psalm angeregt ist. Dei Zweiteilung entspricht durchaus antiker Proömientradition, und insofern entspricht sie dem Proömium des 1. Buches von Ciceros Schrift. Dies ist aber auch die einzige Analogie. Was nun die ersten vier Paragraphen anbelangt, so enthalten sie neben dem persönlichen Element auch schon den Gegenstand des Lehrens betreffende Aussagen: Est ist dies zunächst der *timor Dei* (Ps. 33,12), und in § 3 wird dann das Lehren des Ambrosius als *intentio et diligentia circa scripturas divinas* definiert. Als Lehrer ist David[25] Vorbild des Ambrosius, und gewißermassen als Beleg für diese Tatsache finden sich in diesem Paragraphen zwei auch im Psalmtext nahe bei einander stehende Zitate, wonach Gottesfurcht der Anfang der Weisheit ist und wonach diejenigen, die Gott fürchten, selig sind (Ps. 100,10; 111,1).[26] Hieraus folgt aber nun, dass die Stellung Davids und ebenso die des Ambrosius, der ihm folgt, der eines Lehrers der antiken Philosophie entspricht; dieser lehrt ja ebenso wie David Weisheit und sieht in der Weisheit das menschliche Glück begründet. Der erste Paragraph des christlichen Werks ist somit nicht nur wohlüberlegt und planvoll, sondern er schiebt auch die heidnischen Lehren, noch ehe das Lehren selbst beginnt, bei aller Analogie auf einen untergeordneten Platz, denn die Lehren Davids sind natürlich älter als die der Philosophie, ganz abgesehen davon, daß die letzteren nach christlicher Auffassung ohnehin aus der Bibel abgeleitet sind.[27] Hinzu kommen aber weitere Aussagen des Proömiums: 1) Davids Lehre stamt, wie schon gesagt, nicht von Menschen, sondern ist von Gott inspiriert (1,2: ... *quae illi spiritus infudit sapientiae* ...), und überdies ist Christus der einzig wahre Lehrer (1,3: *unus enim verus magister est* ...; Matth. 23,8. 10). 2) David hat nicht nur gelehrt und zwar nach Ps. 38,3 das Schweigen und die *humilitas* (1,3 ff.), sondern seine Lehren auch durch die Tat bewährt, wie dies 2.Reg.16,7, das heißt die Geschichte von der wüsten Beschimpfung Davids durch Semei aus dem Geschlecht Sauls beweist (1,21).[28] Er erfüllt also auch in diesem Betracht eine Forderung, die immer wieder an den antiken Lehrer der Philosophie gestellt wird.[29] Dieselbe Geschichte wird nun freilich in *De off.* 1,236 f. noch einmal behandelt, da-

bei ist der Sinn jedoch insofern verschieden, als an David dort neben *tacere* und *se humiliare* eine höhere und dem Apostel Paulus ähnliche Stufe der *perfectio* und andere Tugenden gerühmt werden (*expetebat maledici sibi...*; vgl. 1,238).[30] Dies schon hier festzustellen, scheint mir deshalb nötig, weil meines Erachtens oft voreilig mit simplen Wiederholungen oder gar Dubletten im Text von *De officiis* gerechnet wird. Für die Bibelinterpretation zumal der damaligen Zeit gilt, daß ein und derselbe Text ganz verscheidene Facetten haben kann.

Nach 1,3 bezweifelt Ambrosius in zweifacher Hinsicht seine eigene Fähigkeit zu lehren, einmal weil Christus allein der wahre Lehrer ist, und dann, weil er selbst, da überraschend zum Bischofsamt berufen (1,4), keine Gelegenheit hatte, vorher zu lernen und das heißt dem Zusammenhang nach die Schrift zu studieren. Mit den Worten *discendum igitur mihi simul et docendum* (1,4) zieht er daraus die Konsequenz. Die unmittelbar darauf folgende Frage *quid autem prae ceteris debemus discere quam tacere, ut possimus loqui* ... kann deshalb gar nicht anders verstanden werden als so, daß Ambrosius hier und in dem daran anschließenden Gedankengang zunächst von der eigenen Situation ausgeht beziehungsweise diese mit einbezieht.[31] Gerade er kann jetzt in die Gefahr kommen, übereilt etwas zu sagen[32] und deshalb verurteilt zu werden (1,5; Matth. 12,37); selbst für *otiosa verba* muß der Mensch nach Matth.12,36 Rechenschaft ablegen (1,8). Dass der Gedankengang gleichwohl auf eine allgemeine Einsicht zielt, wird ebenfalls sofort klar. Das Sprechen selbst ist außerdem von vornherein in einem tieferen Sinn gefaßt. Der Evangelienabschnitt, aus dem Ambrosius zitiert, und den er als Bibelkenner natürlich im Ganzen vor Augen hat, macht kurz vorher deutlich, dass die Worte aus dem Herzen kommen (Matth.12,34 f.), und deshalb ist das Wort *cor* in 1,6 mit einer gewissen Selbstverständlichkeit eingeführt.[33] Auch die Worte *custodiamus ... cor nostrum, custodiamus os nostrum*, mit denen in 1,10 das Psalmzitat 38,2 aus 1,7 wieder aufgenommen wird, sind aus diesem Grund wohl vorbereitet, auch wenn man in Ps.38,2 den Worten *custodiam vias meas* noch nicht einen weitergreifenden Sinn zuzuerkennen bereit wäre. Schließlich ist das Proverbienzitat 4,23 (*omni custodia serva cor tuum*), mit dem in 1,10 fortgefahren wird, seinerseits mit einer Warnung vor bösen Worten verbunden (4,24) und kurz vorher wird dort ein Hören und Bewahren von Gottes Wort gefordert (4,20 f.); bei Ambrosius entspricht dem letzteren Gedanken schon in 1,7 Deut.6,3 (*audi ... dominum tuum*)[34] sowie das unmittelbar folgende Zitat von Ps.118,9 (*in quo enim corrigit iuvenior viam suam*

nisi in custodiendo verba domini); im übrigen enthält der Satz nebenbei noch einen Hinweis auf die Adressaten der Schrift. Christus, das heißt Gott, ist eben der wahre Lehrer (1,2), und so werden in 1,7 "unseren", den eigensüchtigen Wegen der Menschen, die sie in Schuld führen, die Wege Gottes gegenübergestellt, denen es zu folgen gilt. Wie tief die Vorstellung des Schweigens, beziehungsweise des unzeitigen, fehlerhaften Sprechens gefaßt ist, zeigt ebenfalls in 1,7 der Verweis auf Eva, *quia locuta est viro, quod non audierat a Domino, deo suo*. In der *Explan. Ps.38*, die für das ganze Proömium von Bedeutung ist, sagt es Ambrosius noch deutlicher (§ 3): .. *vixissemus, si Eva tacuisset, ergo primum illud processit ex voce peccatum*, und kurz darauf steht dort der Satz (§7) *taceat lingua hominis, Dei verbum loquatur*, wodurch natürlich auch das Jesaia-Zitat von *De off.*1,5 (*da mihi linguam eruditionis* ...) und einige ähnliche Anspielungen beleuchtet werden. Ambrosius will eben nichts außer Gottes Wort verkünden, in diesem Punkt hängen die beiden Teile des Proömiums aufs engste zusammen.[35]

Das persönliche Anliegen ist bei aller Allgemeingültigkeit der Formulierung auch im folgenden immer gegenwärtig, etwa bei dem analogischen Hinweis auf den lehrenden Propheten Jesaia (1,10) oder zu Beginn von 1,12[36] und am Ende von 1,13.[37] Ein letztes Wort schließlich zu der Vorstellung, daß Worte beziehungsweise das Reden als Beleg für Fehlerhaftigkeit und Sünde angesehen werden; hier geht es aber nun um ciceronische beziehungsweise philosophische Grundlagen dieser Anschauung; wenn Ambrosius nämlich in 1,14 bemerkt, daß der Mensch in seinen Worten die dahinterstehenden *passiones* erkennen lässt, in 1,67 ein Mahnung zur *verecundia* in Reden und Tun mit den Worten *speculum mentis plerumque in verbis refulget* abschließt und ähnliche Vorstellungen auch in 1,89 und 1,99 äußert, so ist dies weder von Cicero noch von der antiken Philosophie her überraschend.

Die Vorstellung des fehlerhaften Redens wird zunächst durch die Nuance der Übereilung und Unzeitigkeit bestimmt.[38] Schon in 1,6 ist aber dann von *mundum cor* beziehungsweise davon die Rede, daß niemand seinen Mund von Unreinheit frei halten kann.[39] In 1,8 werden die müßigen Worte (Matth.12,36) von denen unterschieden, in denen sich *impuritas, turpitudo* und *impietas* äußern, eine Unterscheidung, die in der *Explan.Ps.* 38,5 wiederkehrt.[40] *Mundus* beziehungsweise *immundus* taucht schließlich in 1,10 (Jesaia-Zitat) und 1,11 erneut auf und in 1,11 wird zusätzlich deutlich, daß die Bedrohung des Menschen durch die Sünde von zwei Seiten ausgeht, einerseits von den irrationalen *corporis*

passiones, andererseits von den Nebenmenschen.[41] Natürlich ist dabei keineswegs der Zorn das übergeordnete Thema, wie Testard (a.O.252) im Hinblick auf das Psalm-Zitat 4,5 in 1,13 meint. Dies zeigen die Worte *alicuius passionis* und *ardorem libidinis* in 1,14, *passiones aliquas* in 1,15 und *incentiva luxuriae aut libidinis* in 1,17. Ausführlich geredet wird vom Zorn nur deshalb, weil er das herausragende Beispiel eines Affekts ist. Dazu komt aber noch etwas anderes: Die philosophische Affektenlehre sieht den Zorn vorwiegend als Erschütterung des seelischen Gleichgewichts und der seelischen Sicherheit, Ambrosius dagegen deutet ihn hier, der Schrift folgend, ausschließlich als Feindseligkeit und Erwiderung von Feindseligkeit; insofern beweist er einen Mangel an *modestia, mansuetudo* (1,14, 21) oder gar *humilitas* (1, 13, 19, 20, 21).[42] Dahinter steht dann weiter eine Versündigung gegen Gott und den Mitmenschen, wodurch die beiden christlichen Hauptgebote tangiert werden. Schon bei der Erwähnung Evas in 1,7 mußte außerdem jedem Christen deutlich werden, daß auf die Versuchung des Menschen und auf den Versucher angespielt wird; in der *Explan.Ps.*38,3 wird er zunächst als *nequissimus serpens*, sonst aber im Hinblick auf den Wortlaut von Ps.38,3[43] als *peccator* oder auch als *inimicus* bezeichnet. *De off.*1,15. 16 und 20 verwenden stattdessen die Worte *adversarius, temptator* und *nequam spiritus*, in 1,241 und 245, in denen erneut eine Beziehung zu Ps.38 faßbar wird, stehen die Worte *adversarius* und *diabolus*. Im übrigen wird sowohl in 1,15 f., 17 f. als auch in der *Explan.Ps.* 38,2 zwischen einer direkten Versuchung durch den Teufel und einer Versuchung durch böse Menschen unterschieden, bei der allerdings der Teufel mitwirkt (*De off.*1,20;[44] *Expl.Ps.*38,2).

Die besondere Rolle, die der Zorn als Ausdruck von Feindseligkeit spielt, ist bereits im Neuen Testament begründet.[45] Ambrosius am nächsten steht Jac.1,19: *sit omnis homo velox ad audiendum, tardus autem ad loquendum et tardus ad iram; ira enim viri iustitiam Dei non operatur*; auch hier ist besonders die asoziale Komponente des Zorns betont. Freiheit vom Zorn als eine der wichtigsten Eigenschaften fordert vor allem vom Bischof Tit.1,7;[46] vorwiegend gegen den Zorn wenden sich auch Kol.3,8, 1.Tim.2,8 und besonders Eph.4,26 ff., wo ebenso wie bei Ambrosius 1,13 Ps.4,5 zitiert wird, und wo es in 4,31 heißt: *omnis amaritudo et ira et indignatio et clamor et blasphemia tollatur a vobis cum omni malitia*. Ebenfalls im Hinblick auf den Priester und mit besonderem Nachdruck fordert Ambrosius in *Ep.*63,60 das Freisein von *iracundia* und *indignatio*.[47] Weil ihm diese Forderung besonders wichtig ist,

kommt er im folgenden noch zwei Mal — ein Mal unter ausdrücklichem Rückverweis — auf das im Proömium angeschnittene Problem des Zornes zurück (1,90 ff.; 232 ff.)[48]

Im Hinblick auf Ps. 38 erwähnt Ambrosius im Proömium einen letzten Punkt wenigstens kurz, den *contemptus divitiarum* (1,23; Ps.38,7), das heißt also — negativ kritisch formuliert — das Problem der *avaritia.*[49] Es ist schon im Neuen Testamen hochaktuell und zwar sowohl für den Christen schlechthin[50] als auch für den *episcopus* und *diaconus* (1.Tim.3,3; 3,8).[51] In 1.Tim.6,10 ist die φιλαργυρία, die im Lateinischen zunächst mit *cupiditas* übersetzt ist, die Wurzel aller Übel, und diese Vorstellung findet sich dann bei Ambrosius vielfach, zum Beispiel in *Ep.*2,15, *De off.*2,89 und anderswo, daneben etwa bei Hier. *Ep.*125,2. Von grundsätzlicher Bedeutung für dies Urteil über die *avaritia* ist *De exc.Sat.*1,55, wo es im Anschluß an das Paulus-Zitat heißt: *utique vitia exuit, qui pecuniam non requirit.* Ebenso deutlich ist eine Wendung der *Explan.Ps.*38,23: ... *fides enim deo militat, avaritia temptatori.*[52] Hier steht, im Grunde natürlich im Anschluß an das Neue Testament (vgl. etwa Matth.6,24), *avaritia* beziehungsweise *pecuniae cupiditas* als Symbol weltlicher Gesinnung dem Glauben gegenüber, und dasselbe trifft für *De off.*1,241 ff. zu. Es ist deshalb nur konsequent, wenn die *despicientia opum* in 1,246 in besonderer Weise vom Priester gefordert wird, und dem entspricht die kritische Äusserung von *De off.*2,128: ... *sed haec vix in sanctis Domini reperiuntur, ut divitiae contemptui sint.* Noch schärfer äussert sich das c. 41 der Ambrosius-Vita des Paulinus von Mailand; es beginnt mit den Worten *ingemescebat* (sc. Ambrosius) ... *vehementer cum videret radicem omnium malorum avaritiam* ..., spricht dann von der *avaritia* der weltlichen Großen und bezieht schließlich die Priester ein: ... *quando quidem plerosque ceperit* (sc. *avaritia*) *etiam caelibes sacerdotes vel levitas, quibus portio Deus est* ...[53] Daß und warum Ambrosius am Ende seines Proömiums ausdrücklich den *contemptus divitiarum* fordert, dürfte nunmehr — auch abgesehen von Ps.38 — klar sein, ebenso klar aber, daß er bei seiner teilweisen Interpretation des 38. Psalms wirklich die wichtigsten christlichen Forderungen, die *maxima virtutum fundamenta* (1,23) in diesem zusammengefaßt sah. Die Worte *advertimus enim ex his, quae breviter libavimus* von 1,23 lehren überdies noch zweierlei, einmal daß er die Kenntnis des ganzen Psalms bei seinen Lesern glaubt voraussetzen zu können, und dann, daß er angesichts der Bedeutung der bis dahin ausgesprochenen Forderungen noch mehrfach auf sie zurückkommen wird.

Man wird also in jedem Fall der Wiederaufnahme eines Gedankens aus dem Proömium prüfen müssen, von welcher Art sie ist, und ob man sie als bloße Wiederholung oder gar Dublette bezeichnen kann.

Daß die §§ 1-23 in ihrem "persönlichen" und "sachlichen" Teil ein geeignetes Proömium für ein christliches Werk *De officiis* darstellen, kann kaum zweifelhaft sein. Sie tun es aber auch aus einem anderen Grund: Wenn Ambrosius nämlich durch die Betrachtung des 38. Psalms zu seiner Schrift angeregt wurde, so verhält er sich damit selbst entsprechend der Forderung, zunächst zu schweigen und auf Gottes Wort zu hören. Daß er wirklich sein eigenes Lehren ganz von Gottes Wort, das heißt von den Aussagen der Schrift abhängig macht, zeigt dann erneut 1,25: Ambrosius kann das Wort *officium* überhaupt nur deshalb verwenden, weil es durch eine Schriftstelle (Luk.1,23) belegt und damit gerechtfertigt ist; erst danach (1,26) führt er eine rationale, das heißt seiner Meinung nach treffende etymologische Erklärung an. In 1,25 aber sagt er, bei der Schriftlesung des Tages habe der Heilige Geist ihn durch die genannte Schriftstelle zur Abfassung seines Werkes ermuntert. Der spätere Erklärer mag sich über diese Äußerung immerhin Gedanken machen, von Ambrosius' Voraussetzung aus (1,2: *tantummodo intentionem et diligentiam circa scripturas sanctas*) ist sie jedenfalls sinnvoll. Auch in der Folge verhält er sich nach dem eben erwähnten Grundsatz: Die Verwendung des Wortes *decorum* zur Bezeichnung des Sittlich-Guten erhält in 1,30 ihre Berechtigung ebenfalls aus der Schrift, und hier ist das Schriftzeugnis sogar noch älter als die Verwendung des Begriffs in der Philosophie. Nebenbei gesagt erklärt sich hieraus auch die Tatsache, daß bei Ambrosius *decorum* häufiger zur Bezeichnung der Gesamttugend verwendet ist als *honestum*, das bei Cicero überwiegt; dort dient *decorum* neben der weiteren Bedeutung vorwiegend zur Bezeichnung der vierten Kardinaltugend des πρέπον.[54] Die Autorität der Schrift stützt schließlich auch die aus Cicero beziehungsweise der Stoa übernommene Unterscheidung zwischen *medium* und *perfectum officium* (1,36 ff.). Ihrem Gehalt nach ist sie in dem Gespräch Jesu von Matth. 19,16 ff. enthalten und das Wort *perfectum* durch Matth.19,21 bezeugt. Ebenso ist in der Schrift begründet die an Matth.19,21 und 1,37 anschließende Feststellung von 1,38: *bona ... misericordia, quae et ipsa perfectos facit*; in Matth.5,48 folgt nämlich unmittelbar auf die Forderung der Nächstenliebe der Satz *estote ergo vos perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est,* eine Stelle, auf die schon in 1,37 angespielt ist. Auch bei Matthäus schließt sich daran eine Belehrung über

das Almosengeben an, sodaß der gedankliche Zusammenhang zwischen Ambrosius und dem Evangelientext ganz eng ist.[55] Natürlich liegt dabei, von der Philosophie aus gesehen, eine Umdeutung stoischer Begriffe vor,[56] für Ambrosius ist jedoch allein wesentlich, daß die Schrift den Gebrauch philosophischer Termini autorisiert.

Es gibt noch eine andere gedankliche Verbindung zwischen dem Proömium und den anschließenden Ausführungen. Nach den biblischen Belegen für *decorum* und *decet* in 1,30 faßt Ambrosius nämlich die im Proömium genannten *maxima virtutum fundamenta* mit der Formulierung *lex silentii* zusammen (1,31) und erläutert sie in 1,35 entsprechend dem im Proömium Ausgeführten mit den Worten *loquendi modus* und mit den den Paragraphen abschließenden Worten ... *est ergo et loquendi et tacendi modus; est etiam facti modus; pulchrum igitur tenere mensuram officii.* Inkonsequent ist die Erweiterung auf das Motiv des Handelns nicht, denn hinter dem Schweigen und Sprechen des Proömiums stand immer die Forderung, jeder Versuchung zu widerstehen und auf Gottes Wort zu hören. Die Worte *silentii lex* geben aber nun ihrerseits den Anstoß, das höhere Alter der im Proömium erhobenen Vorschriften gegenüber der Philosophie nachzuweisen: David, der sie in Wort und Tat erfüllte, lebte nämlich lange vor Pythagoras, der seinen Schülern ein — ohnehin verkehrtes — Schweigen verordnete, dabei aber noch älter als Sokrates ist, mit dem nach geläufiger und offenbar von Ambrosius hier vorausgesetzter Auffassung die Konzentration der Philosophie auf die Probleme der Ethik beginnt. Die in 1,35 näher beschriebene Vorschrift über den *loquendi et faciendi modus* erweist sich dann auch in der Folge als eine Art Grundgesetz und Leitmotiv, so etwa in 1,67 f. und 1,99, um nur diese Stellen zu nennen. Auf diese Weise entsteht im Gedanklichen ein enger Zusammenhang zwischen Proömium und einem großen Teil der Ausführungen des 1. Buches. Jedenfalls ist es unmöglich, das Proömium etwa als eine selbständige Predigt über das Schweigen aufzufassen, die erst nachträglich in das Werk eingefügt wäre;[57] bekanntlich wurde diese These im Hinblick auf die §§ 13, 15 und 25 vertreten. Wenn hier von Bibellektüre die Rede ist, die am Tag der Planung von *De officiis* stattgefunden haben soll, so bleibt für unsere spätere Interpretation nur die Wahl, sie entweder als Realität zu nehmen[58] oder aber als eine literarische Fiktion. In jedem Fall aber paßt das Proömium zum Gesamttenor der Schrift, die nichts als eine sorgfältige Wiedergabe biblischer Lehren sein will.

Wenn man von Cicero herkommt, dann gehört der *modus loquendi* beziehungsweise der *facti modus* (1,35) in den Bereich der vierten Kardinaltugend (Cic.1,98). Auch Ambrosius ordnet so ein, als er bei der Erörterung der Kardinaltugenden die *temperantia* als *modus et ordo omnium quae vel agenda vel dicenda arbitramur* definiert (1,115).[59] Bezeichnenderweise geschieht dies aber erst nachträglich, und nach dem Charakter des Proömiums gewinnt man ohnehin den Eindruck, daß Ambrosius von einer allgemeinen, grundlegenden sittlichen Haltung, nicht aber von einer Einzeltugend spricht. Ähnlich ist es in 1,65 ff., wo Ambrosius die *verecundia* als leitenden Gesichtspunkt herausstellt; nach Cicero gehört die *verecundia* wieder der vierten Kardinaltugend zu, andererseits bringt sie Ambrosius hier in Verbindung mit *timor Dei* und *humilitas*,[60] die fraglos ebenso wie *verecundia* — schon nach § 1 — auf die Vorstellung einer Gesamttugend zielen. Ein ähnliches, das Verhältnis von Gesamttugend und Einzeltugend betreffendes Problem, ergibt sich, um nur dieses Beispiel zu nennen, bei der *pietas*: In 1,126 ist sie dem *initium intellectus* gleichgesetzt und wird als *fundamentum omnium virtutum* bezeichnet, unmittelbar darauf, in 1,127, aber erscheint sie als Teil der *iustitia*, das heißt also der zweiten Kardinaltugend; in 1,253 ist der Glaube dann wieder der *sapientia* zugeordnet und neben, ja vor die *iustitia* gestellt; die letztere ist dort wie die zweite Tugend Ciceros reine Sozialtugend, wird aber durch die Verbindung mit der Nächstenliebe auf *beneficientia* und *adiumenta hominum* beschränkt. Weitere Belege für das unmittelbare Ineinander und Nebeneinander biblischer und ciceronischer beziehungsweise philosophischer Tugendvorstellungen liessen sich natürlich noch in größerer Zahl geben; Sauer hat in seiner eingangs genannten Arbeit Herkunft und Färbung der verschiedenen Tugendbegriffe erörtert, dabei auch die römische Komponente nicht übersehen.[61] Nachdem sich jedoch bisher ein wohlüberlegter Gedankengang hat feststellen lassen, wird man dies Nebeneinander nicht einfach als Mangel an gedanklicher Konsequenz und Komposition werten dürfen.[62] Gewiß, eine feste, verbindliche Begrifflichkeit fehlt, aber sorgfältige Interpretation hat offenbar die Chance, so etwas wie einen planvollen Aufbau des ambrosianischen Werks zu entdecken. Dies wird sich im folgenden weiter bestätigen.

Daß mit 1,65 und der Behandlung der *officia* ein neuer Abschnitt beginnt, macht Ambrosius durch seine Formulierung unmittelbar deutlich. Die vorhergehende dreigeteilte Erörterung, wonach sich Gott um die Menschen kümmert (47-50), genaue Kenntnis auch von dem hat, was

sie im Verborgenen tun (51-56) und in seinem Urteil über sie gerecht ist (57-63), besitzt, wie Ambrosius selbst betont, eine klare Disposition (1,47). Vorausgeht ein Schriftbeweis, wenn man ihn so nennen darf, in dem die Geschichte Hiobs erzählt wird (1,41 ff.). Sie führt zum selben Ergebnis wie der dritte Punkt der Erörterung (1,46: *impius sibi poena est, iustus autem ipse sibi gratia* ...; 1,65: ...*quoniam* ... *et poenam improbitati et virtuti fore praemium iam satis claruit*). Ambrosius geht hier also ebenso wie im Proömium und der Erörterung der ethischen Grundbegriffe von der Schrift aus. Außerdem verfehlt er nicht darauf hinzuweisen, daß der Nachweis, wonach *iustitia* das Glück verbürgt, wegen der Erörterung im Hiob-Buch älter ist als der philosophische bei Platon und Cicero (1,43 ff.). Das Glück selbst beruht zunächst auf der eigenen *conscientia* und dann auf dem himmlischen Lohn, wobei natürlich der letztere ungleich bedeutsamer ist.[63] Vorbereitet ist der ganze Abschnitt, der von einem Einwand gegen das Almosengeben ausgeht (1,40), in erster Linie durch die Seligpreisung von Ps. 40,2 (1,39 fin.), wobei das Motiv der Vergeltung des Almosengebens durch Gott von Ambrosius auf das jüngste Gericht gedeutet beziehungsweise umgedeutet ist.[64] In 1,38 geht dem noch der andere Gedanke voraus, daß der Almosengeber durch sein Geben vom Empfänger etwas für sein eigenes Heil gewinnt. Der ganze Abschnitt der §§ 40-64 ist also bestens in die Gedankenentwicklung eingeordnet, ganz abgesehen davon, daß die Ausführungen über *officium, decorum* und *medium* beziehungsweise *perfectum officium* ohne den Nachweis der göttlichen Providenz in der Luft stünden.[65] Daß sich Ambrosius nur von einem Gedanken zum anderen ziehen lasse und mit dem Motiv des Almosengebens sein Sujet aufgebe, ist eine der vielen Fehlinterpretationen Testards.[66] Schon in den Worten ... *vende omnia bona tua et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo* (Matth.19,21; 1,37) ist im übrigen die Vorstellung des Almosengebens ebenso wie die des ewigen Heils enthalten. Auf das letztere weist überdies 1,28, wo die *vitae aeternae gratia* allen weltlichen Gütern vorangestellt wird. Hieraus folgt aber weiter, daß die §§ 25-64 einen in sich zweigeteilten, einheitlichen Zusammenhang haben: Im ersten Teil behandelt Ambrosius — übrigens der Gliederung Ciceros folgend[67] — die ethischen Grundbegriffe und zwar nach ihrer biblischen Berechtigung und ihrem Inhalt; im zweiten Teil begründet er dann die neue — christliche — Verbindung von Tugend und Glück mit dem Verweis auf die göttliche Providenz. Auch in diesem Betracht liegt also eine klare Planung vor.

An dieser Stelle sind einige ergänzende und erweiternde Bemerkungen nötig: 1) Aus der Zusammengehörigkeit der §§ 25-64 folgt, daß 1,24, in dem Ambrosius begründet, warum er sich mit seiner Schrift an seine geistlichen Söhne wendet, noch zum Proömium gehört, wie dies ohnehin des erste Satz von 1,23 und die Analogie von Ciceros Wendung an seinen Sohn nahelegt. [68] 2) In 1,27 referiert Ambrosius zwar die Gliederung des ciceronischen Werks nach den Gesichtspunkten von *honestum* und *utile*,[69] nennt Cicero aber nicht mit Namen, sondern verwendet die dritte Person des Plural und schließt sein Referat mit dem polemisch getönten *haec illi*. Nirgendwo wird gesagt — und dies ist bisher übersehen —, ob und inwieweit Ambrosius sich an die ciceronische Gliederung halten will. Offenbar mißt er der Frage des Anschlusses an Cicero gar keine besondere Bedeutung bei. Wichtig ist ihm dagegen die anschließende Polemik: Für den Christen ist allein das *decorum* und *honestum* und zwar im Hinblick auf das ewige Leben von Bedeutung; das irdische *utile*, die *saeculi commoda* sind für dieses eher hinderlich. In der Formulierung knüpft er dabei einerseits an Phil.3.7 f., andererseits an Luk.16,25 und die Geschichte vom armen Lazarus an, wiederholt überdies in 1,29 die Antithese *illi-nos* in aller Schärfe und stellt so von vornherein den grundsätzlichen Gegensatz von heidnischer und christlicher Ethik heraus, der sich somit nicht auf den Gegensatz zu Cicero beschränkt.[70] Aufgrund dieser Aussage kann man deshalb erwarten, daß das 2. und 3. Buch, in denen Cicero zufolge das *utile* eine Rolle spielen müßte, einen von Cicero recht verschiedenen Charakter haben werden. [71] 3) Im Hinblick auf die Verschiedenheit von heidnischer und christlicher Ethik erklärt Ambrosius sein eigenes Buch als "nicht überflüssig" (1,29). Er fährt dann fort: *qui illa non legunt, nostra legent, si volent*, rechnet also mit Lesern, die Cicero nicht lesen und denen — das darf man schließen — die Kenntnis Ciceros wenig oder nichts bedeutet. Hieraus folgt aber, daß Ambrosius sich — abgesehen von den eigentlichen Adressaten seines Werks — allenfalls nur an interessierte Christen wendet und nicht etwa, wie Zelzer meint,[72] an Heiden, zu deren Missionierung er mit seinem Buch etwas beitragen möchte. Im übrigen ist Kenntnis der Schrift, und zwar eine gründliche, immer wieder vorausgesetzt, so etwa gleich in 1,29 bei der Anspielung auf Lazarus, in 1,25 bei der auf Zacharias oder im Proömium im Zusammenhang mit Susanna (1,9) und einem Ereignis im Leben Davids (1,21), um nur diese ganz wenigen Belege anzuführen.[73] 4) Ciceros Schrift *De officiis* enthält keine Erörterung über das *summum bonum* als Ziel menschlichen Handelns, sie begnügt sich

vielmehr mit der Anspielung auf die frühere Schrift *De finibus bonorum et malorum* (1,5), übernimmt aber als Voraussetzung der eigenen Schrift die Auffassung, daß entweder die *honestas* allein oder doch in der Hauptsache Ziel des Handelns und damit Grundlage des Glücks ist (1,6). Ambrosius mußte diese Lücke schon deshalb empfinden, weil für den Christen Ziel des Lebens die *vita aeterna* ist, die durch *fides et bona facta* erreicht wird (2,7), andererseits aber auch schon im Diesseits das glückliche Leben auf diesen beiden und der daraus folgenden *bona conscientia* beruht. Beide Thesen, vor allem aber die zweite, wonach gegenüber Glauben und guten Werken weder *voluptas* noch *dolor* als Voraussetzung diesseitigen Glücks oder Unglücks in Betracht kommen können, werden im Proömium des 2. Buches erörtert (2,1 ff.; bes. 2,9 ff.).[74] Im 1. Buch ist natürlich bei der Behandlung der sittlichen Grundbegriffe hiervon ebenfalls die Rede — etwa 1,28 f. —, am wichtigsten und für alles Weitere grundlegend ist aber dort der Nachweis der göttlichen Providenz (1,40-64). Beide Ausführungen gehören jedoch zusammen und ergänzen einander. Dies im einzelnen auszuführen ist hier nicht der Ort,[75] bedeutsam ist nur die Konsequenz für das Verständnis des Buches als Ganzes: Ambrosius hat offenbar eine nicht nur in ihren Hauptpunkten, sondern auch in ihren Grundlagen komplette christliche Ethik geben wollen, trotz aller — vorläufigen[76] — Beschränkung auf die Kleriker. Sie sind ohnehin gewissermaßen die christliche Elite, und hier besteht nun wieder eine Analogie zu Cicero, der bei der Widmung an seinen Sohn an ein weiteres Publikum, nämlich die jüngere römische Führungsschicht denkt. Eine nachträgliche Ergänzung zu dieser Interpretation ergibt sich noch aus einem Vergleich der Proömien des 3. Buches bei beiden Autoren: Cicero geht von einem Bericht Catos aus, wonach der ältere Scipio gesagt haben soll *numquam se minus otiosum esse quam cum otiosus, nec minus solum quam cum solus esset*; er bezeichnet dann diese Äußerung als *magnifica vox et magno viro et sapiente digna*, hebt aber davon seine eigene beklagenswerte Situation ab (3,1-3). Und nun Ambrosius: Er nimmt zwar dieselbe Äußerung als Ausgangspunkt, knüpft aber daran den — wie immer mit Schriftzitaten belegten — Nachweis, daß der vollkommene Christ beziehungsweise der *iustus*,[77] wie ihn David, Salomon und die Propheten des Alten Testaments verkörpern, auch bei scheinbarer Untätigkeit niemals untätig[78] und überdies niemals allein, sondern immer mit Gott beziehungsweise mit Christus verbunden ist (3,1-7). In der Charakteristik des *vir iustus* mischen sich dabei biblische Züge mit solchen, die den stoischen *sapiens* charak-

terisieren,[79] letztlich bestimmend ist aber des Paulus Äußerung über die Autarkie des Apostels und wahren Christen,[80] wie er sie in 2.Kor.6, 1-10 entwickelt.[81] Der Gegensatz zwischen heidnischen und christlichen Vorstellungen läßt sich an diesem Proömium, das fast ganz aus Bibelzitaten besteht, gewissermaßen beispielhaft erkennen. Außerdem zeigt sich — und das ist in diesem Zusammenhang vor allem wichtig —, daß der Beginn des 1. Buches und die Proömien des 2. und 3. Buches auf einander abgestimmt sind: göttliche Providenz, Glück des Christen im Jenseits und Diesseits und schließlich das Bild des wahren Christen, das sind drei Stufen, die zusammen gehören und sich ergänzen.[82]

Ein letztes Wort ist zur Bedeutung der Termini *medium* und *perfectum officium* nötig: Ambrosius hat sie aus Cicero (1,8) beziehungsweise der stoischen Philosophie übernommen und im Anschluß an das Gespräch Jesu von Matth.19,17 ff. in einem neuen Sinn verwendet. Nach — soweit ich sehe — allgemeiner Meinung wird der erste Terminus als verbindliches Gebot (*praeceptum*), der zweite als ein darüber hinausgehender, nicht unbedingt verbindlicher ethischer Ratschlag *(consilium)* verstanden;[83] von *praeceptum* und *consilium* spricht im Anschluß an 1.Kor.7,25 auch *De vid.*72 ff., wobei dieselbe Matthäusstelle zitiert ist. Macht man sich freilich diese Deutung ohne Einschränkung zu eigen, so muß man entweder Ambr.3,10 f., das an Cic.3,14 anschließt und überdies den griechischen Terminus κατόρθωμα für *perfectum officium* verwendet, stillschweigend übergehen, oder man muß mit Sauer a.O.12 feststellen, in 3,10 seien die Beispiele für *medium officium*, das dort auch *commune officium* genannt wirdt,[84] ungeschickt ausgewählt: *pecuniae compendia captare, elegantiore convivio ... delectari* oder gar *non esse contentum suo* werden hier angeführt. All dieses wird dann in 3,12 mit *communiter sapere, pro temporalibus sapere* oder in 3,9 als *sapientia carnis* charakterisiert.[85] Will man nun nicht einfach mit Sauer gewissermaßen resignieren, so muß zunächst in 1,36 ff. die Erklärung in eine andere Richtung gehen. Hier ist nämlich das *perfectum officium* — im Gegensatz zum stoischen Begriff κατόρθωμα — nicht nur ganz selbstverständlich verwirklichbar, sondern ein Ziel, das von jedermann oder doch zum mindesten von den Adressaten angestrebt werden kann und muß. In 1,37 heißt es im Anschluß an Matth.5,44 f. und an das christliche Gebot der Feindesliebe *hoc facere debemus, si volumus perfecti esse*, und in 1,38 inbezug auf das — ebenfalls selbstverständlich geforderte — Almosengeben, *bona ... misericordia, quae et ipsa perfectos facit.* Schließlich werden in 1,39 wiederholt die Adressaten angesprochen (*tibi*

... *te* ... *tuum* ...). Wichtiger noch ist, daß der Jüngling, der in Matth.19,17 ff. beteuert, alle Gebote erfüllt zu haben, am Ende des Gesprächs mit Jesus traurig weggeht; *erat enim habens multas possessiones* (Matth.19,22). Jesus aber sagt unmittelbar darauf: ... *dives difficile intrabit in regnum caelorum,* was auf die Frage des Jünglings zu Beginn des Gesprächs unmittelbar Bezug nimmt (19,16). Der Gebotsgehorsam, der bei Ambrosius mit dem Terminus *medium officium* verbunden ist,[86] erscheint also hier — nach christlicher Auffassung durchaus verständlich — in einem keineswegs positiven Licht, und beim *perfectum officium* kann es sich deshalb nicht um einen nur zusätzlichen Ratschlag handeln. Eine ähnliche Einstellung liegt übrigens auch in *De vid.*72 ff. vor, wo Ambrosius diejenigen, die das *praeceptum* erfüllen, Luk.17,10 folgend, so charakterisiert: *possunt dicere, servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus.* Hat man dies erfaßt, so ist es wohl begreiflich, wenn das *medium* beziehungsweise *commune officium* mit den erwähnten negativen Beispielen näher gekennzeichnet wird. Für den Christen steht eben alles weltliche Denken und Streben unter dem Verdikt der von Gott stammenden Weisheit: ... *quae in hoc saeculo magna aestimantur, pro detrimento habentur,* und es ist bezeichnend, daß Phil.3,7 f., das hier im Gedanken und in der Formulierung von 3,9 gegenwärtig ist, auch in zwei entscheidenden Partien des 1. und 2. Buches auftaucht (1,29; 2,12;2,26). Angesichts diesen rigorosen Urteils, das den Gebotsgehorsam von Matth.19,16 ff. in gewisser Hinsicht mit der weltlichen Gesinnung von 3,9 ff. zusammenrückt, muß freilich noch ergänzend bemerkt werden, daß Ambrosius nun innerhalb der *perfectio* verschiedene Stufen unterscheidet, und zwar nicht nur zwischen menschlicher und göttlicher *perfectio*, sondern auch zwischen verschiedenen Menschen (3,11 f.); in diesem Sinn nämlich ist die die *perfectio* ergänzende Ausführung über verschiedene Stufen innerhalb der *sapientia* zu verstehen.[87] Außerdem soll hier wenigstens noch auf 1,149 verwiesen werden, wonach es bei der *misericordia* auf die Gesinnung ankommt und nicht etwa darauf, daß jemand wie der Prophet Elisa (3.Reg.19,20 f.) und die Apostel (Matth. 19,27) unbedingt und von vornherein alles irdische Gut aufgeben. Aber nun genug von diesen Begriffen, die ohnehin, wie schon bemerkt,[88] in der Hauptsache dazu dienen, das Vorhandensein philosophischer Grundbegriffe in der Schrift nachzuweisen.

In 1,65 beginnt Ambrosius seine Ausführung über die Pflichten.[89] Wenn er dabei den Eindruck erweckt, er handle von der Tugend schlechthin und nicht von einer Einzeltugend, nämlich der vierten, so

konnte er dafür aus Cicero wenigstens eine gewisse Rechtfertigung ableiten: Dieser kennt nämlich neben der Einzeltugend des *decorum*, die vor allem durch *verecundia, quasi quidam ornatus vitae,* schließlich *rerum modus* charakterisiert wird (1,93), einen allgemeinen Begriff *decorum*. Dieses *decorum* läßt sich von der Gesamttugend *honestum* nur gedanklich, aber nicht sachlich trennen — vergleichbar dem Verhältnis von *pulchritudo* und *valetudo*[90] — und inhäriert allen Einzeltugenden ebenso wie der Gesamttugend. Eine weitere Rechtfertigung ergab sich daraus daß ihre Behandlung auch bei Cicero den größten Raum einnimmt, und daß bei ihr deutlicher als bei den anderen Einzeltugenden der Bezug auf die gesamte Lebensführung zutage tritt; neben den Worten *quasi quidam ornatus vitae* zeigen dies die Wendung *ordo et constantia dictorum omnium atque factorum* (1,98) oder der Satz *decorum illud in omnibus factis, dictis, in corporis denique motu et statu cernitur* (1,126).[91] Daß überdies der Inhalt von Ps.38 Ambrosius auf Ciceros Erörterung der vierten Tugend hinführen mußte, wurde bereits gesagt. Schließlich konnte Ambrosius auch noch der Begriff *verecundia* anziehen; Cicero verwendet ihn öfter (1,93, 98, 99, 105, 122, 127, 128, 129, 148), und ihm ließ sich das Motiv der *pietas* gegenüber Gott, Eltern und Älteren ebenso subsummieren wie das einer allgemeinen Sittsamkeit und Zucht. All das paßte gut zu einer Pflichtenlehre für Christen und speziell für Kleriker. Von 1,65 an läßt Ambrosius die *verecundia* dann als Leitvorstellung immer stärker hervortreten,[92] und noch in 1,211, also bei der Erörterung des zweiten Abschnittes über die vierte Tugend (1,210 ff.) heißt es, sie liefere die *prima quaedam fundamenta* für eine geordnete Lebensführung. In den §§ 65 ff. aber gilt die Forderung der *verecundia* zwar besonders für Jüngere,[93] darüber hinaus jedoch allgemein, wie aus den einzelnen Formulierungen[94] und besonders aus 1,81 deutlich wird. Die Ausweitung auf *omnes aetates, personae, tempora et loca* geht dort natürlich auf ciceronische Gedanken zurück,[95] erhält aber durch die Verbindung mit *verecundia* eine besondere Nuance.

Aus den ciceronischen Ausführungen über das *decorum* greift Ambrosius zwei Einzelpunkte heraus, und zwar zunächst in 1,65 Cic. 1,122 über die Pflichten der Jugend, was wegen der Adressaten sinnvoll ist und an früher, besonders im Proömium Gesagtes anknüpft oder es erweitert; bezeichnend ist dabei wieder die große Rolle der *exempla,* die in 1,66 als Beleg und Beweis für das in 1,65 Gesagte dienen. Mindestens von 1,71 an ist dann außerdem Cic. 1,126 ff. gegenwärtig; dort ist von *motus, gestus, incessus*, überhaupt vom *corporis status* die Rede. Genau

genommen trifft die Beziehung zu Cicero aber schon für die §§ 67 ff. zu, denn dem ciceronischen *in omnibus factis dictis* (1,126) entsprechen bei Ambr. 1.67 die Worte *non solum in factis, sed etiam in ipsis ... sermonibus,* Ambrosius hat nur in eigener Initiative das körperliche Verhalten, wenn man es so nennen darf, das sich in Bewegung, Gestus und Gang ausdrückt, durch Ausführung über die *verecundia* in Stimme, Gesang,[96] Schweigen und Blick erweitert. All dies ist für den Christen schlechthin, besonders aber für den Kleriker wichtig. An das Motiv des Schweigens und das *exemplum* Susannas (1,68) schließt sich dabei assoziativ, aber durchaus passend die Forderung sittsamen Verhaltens (*pudicitia*),[97] an dieses und das *exemplum* Marias beziehungsweise ihres Verhaltens gegenüber dem Verkündigungsengel die Forderung der *verecundia* beim Gebet. Auf Blick und demütige Haltung wird dabei zweimal, bei Maria und dem frommen Zöllner von Luk.18,13 f. angespielt, sodaß auch in diesem Betracht ein Zusammenhang gewahrt bleibt.

Die §§ 71-75 über *gestus, motus incessus* schliessen sich sinnvoll an die vorhergehenden an und machen ebenso wie die darauffolgenden §§ 76 ff. deutlich, worauf es Ambrosius in diesem ganzen Abschnitt ankommt. Er will mit diesen *praecepta* ein Bild des Christen und zwar speziell des Klerikers nach seiner äußeren Erscheinung und nach seinem Verhalten geben. Zweimal, in 1,67 und 1,71 weist er zugleich, Cicero folgend, darauf hin, daß im Äußeren das Wesen des Menschen sichtbar wird.[98] Daß es dabei vor allem auf ein Vermeiden des *turpe* ankommt, wird von 1,71 an immer deutlicher, und der Beginn von 1,76 sowie eine Wendung von 1,77 ist hier im Sinne einer Steigerung gestaltet.[99] In der Abfolge Sprechen, Hören, Denken, Sehen und Nichtgesehenwerden[100] folgt Ambrosius im Ganzen Cicero (1,127), hat aber erweitert und seine Darlegung ausführlicher gestaltet. Dabei ist immer der Bezug auf die Adressaten zu erkennen, zunächst schon bei den jungen Klerikern, die abtrünnig werden (1,27), dann in 1,75, wo Ambrosius vom Gang des Klerikers *species auctoritatis gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium* fordert; 1,76 redet außerdem von der Wirkung der Worte: *in nostro officio nullum verbum, quod inhoneste cadat, non incutiat verecundiam;* 1,80 schließlich erwähnt die alte israelitische Priestertracht und ihren der *verecundia* dienenden Zweck (Exod. 28.42 f.).

Mit 1,85 beginnt ein neuer Abschnitt: die *praecepta* des Ambrosius betreffen nun die Kontakte mit anderen Menschen[101] und zwar wieder besonders im Hinblick auf die Kleriker. Vorher setzt er sich aber noch in einer Art Nachtrag kritisch mit dem Beginn des ciceronischen Ab-

schnitts von 1,126 ff. auseinander, in dem *formositas* neben *ordo* und *ornatus ad actionem aptus* als Voraussetzung für das *decorum* angesehen wurde. Ambrosius hat diesen Gedanken an das Ende seiner Ausführung verwiesen, weil für ihn Schönheit der äußeren Erscheinung höchstens den Eindruck der *verecundia* zu steigern vermag, ansonsten aber vernachlässigt werden darf; jedemfalls darf auf sie keine besonderer Wert gelegt werden, ebensowenig auf die Kleidung, die ganz gewöhnlich sein soll, während Cicero in 1,130 nur von *mediocritas* spricht. Wenn in 1,84 dann noch einmal auf die Stimme (*vox*) eingegangen wird, so geschieht es im Zusammenhang mit dem Motiv der *pulchritudo*; ein besonderer Klang *gravitatis specie* — es geht wieder um die Kleriker — darf nicht affektiert werden. Natürlich besteht hier nicht etwa eine Dublette zu 1,67 und 1,76: 1,76 betrifft den Inhalt der Äußerungen, in 1,67 dagegen darf die Rede nichts Unziemliches anklingen lassen und soll im Ton gemäßigt sein, um beim Hörer nicht Anstoß zu erregen. Im übrigen hat auch das Motiv des Schweigens in 1,68 eine andere Nuance als im Proömium. Dort war von ihm in einem umfassenden Sinn die Rede, es beinhaltete Widerstand gegen *temptatio*, ein Zurücktreten des eigenen Willens gegenüber Gottes Wort, an der späteren Stelle ist es nur eine — allerdings bedeutsame — Äußerung tugendhafter *verecundia*. Die Verschiedenheit gilt, obwohl in beiden Partien das biblische *exemplum* Susannas auftaucht; es erscheint ohnehin noch einmal in 3,90 und zwar wieder in einer anderen Nuance: Susanna beweist dort, daß *honestas* wichtiger ist als selbst das Leben; andererseits hatte deren Bewährung zugleich einen irdischen Nutzen zur Folge, da sie hierdurch das Leben rettete und Ruhm gewann. Beobachtungen dieser Art haben grundsätzliche Bedeutung: sie zeigen nämlich, wie notwendig es ist, den Ambrosiustext jeweils in seinem Zusammenhang und seiner besonderen Pointierung zu interpretieren, auch da, wo von denselben Dingen die Rede ist.

Bei den menschlichen Kontakten steht wieder die Situation des Klerikers im Vordergrund; ausschweifende Gesellschaft und Gastmähler im Hause von Laien sollen gemieden werden;[102] sie bergen die Gefahr, daß man an lockeren Gesprächen teilhat, dem Genuß des Essens nachgibt oder wider eigene Absicht zuviel Wein genießt. Weitere Gefahren können sich aus dem Besuch von Witwen und Jungfrauen ergeben, und zwar sowohl für diese selbst als auch für den besuchenden Kleriker (1,87). Auf jeden Fall muß dieser böse Verdächtigungen und üble Nachrede meiden.[103] Besser ist es, die vom Kirchendienst freie Zeit auf Lektüre der Schrift und Gebet zu verwenden.[104] Die Vorstellung, daß die

Kirche das Haus ist, das der Kleriker und die, die mit ihm zusammenkommen wollen, aufsuchen sollen, stellt die Verbindung zum vorhergehenden Paragraphen her, ebenso tut es der Gegensatz zwischen den *fabulae* beim Gelage (1,86) und dem Ernst von Gottes Wort (1,88: *divina oracula*). Passend ist es auch, wenn in einem Zusammenhang, der an sich auf die Vermeidung weltlicher Kontakte hinausläuft, Demut, Milde und Geduld gefordert wird (1,89); daß der Sinn hier spezieller ist als im Proömium, braucht wohl nicht mehr näher ausgeführt zu werden. In der Schlußwendung ... *ut nullum vitium esse in moribus vel tacitus vultus vel sermo adnuntiet*, liegt noch einmal der Gedanke, daß das Innere im Äußeren sichtbar wird. Der ganze den vorhergehenden Teil abschließende Paragraph hat zugleich einen guten Sinn als Ausgangspunkt für die folgenden, in denen vor einem Verstoß gegen die hier erhobene Forderung gewarnt wird.

Natürlich gibt es für das in 1,85 ff. Ausgeführte, so gut es in den ambrosianischen Zusammenhang paßt, keine Analogie bei Cicero, wohl aber viele christliche Parallelen; die nächste ist wohl der "Priesterspiegel", wenn man ihn so nennen darf, von Hieron. *Ep.*52.[105] Diesem fehlt aber die enge gedankliche Verbindung zwischen den einzelnen *praecepta*. Was speziell das Motiv von bösem Verdacht und übler Nachrede betrifft, so weist es auf einen für den Kleriker besonders wichtigen Zusammenhang, auf den bei Cicero nur zweimal durch den Hinweis auf die nötige Billigung durch die Umwelt angespielt wird (1,98, 126).[106] Der Kleriker muß sich nämlich aufgrund seiner Stellung in besonderer Weise um seine Reputation in der Öffentlichkeit kümmern; schon im Titusbrief heißt es, der *episcopus* müsse *irreprehensibilis* sein, und im 1. Timotheusbrief 3,1 ff. wird dieselbe Forderung gegenüber *episcopus* und *diaconi* erhoben. Ambr. 1,246 zitiert diese Stelle und sagt in 1,247: *decet enim actuum operumque nostrorum testem esse publicam existimationem, ne derogetur muneri*;[107] 2,29 ergänzt dann noch mit den Worten ... *id agamus, ut omni sedulitate commendemus existimationem opinionemque nostram*... Die Belege liessen sich natürlich leicht vermehren, bedeutsam ist etwa der Vergleich zwischen der *vita* des Klerikers und des Mönches bei Ambr. *Ep.*63,71 f.: *haec velut in quodam theatro, illa in secreto; spectatur ista, illa absconditur ... haec vita in stadio, illa in spelunca.* Von hier aus wird nun vollends klar, weshalb Ambrosius einen Teil von Ciceros Ausführungen über die vierte Tugend, und zwar die *officia*, die das äußere Verhalten betreffen, an den Beginn des 1. Buches gestellt hat; er konnte und mußte das tun um ihrer besonderen Wichtig-

keit willen. Andererseits setzt diese Gestaltung freilich voraus, daß er von den *maxima virtutum fundamenta* bereits gehandelt hat (1,23), wie dies bei der Interpretation des 38. Psalms und im darauffolgenden Dispositionsteil (1,27 ff.) geschehen ist. Ohne diese Voraussetzung würden nämlich die §§ 65 ff. gewissermaßen in der Luft stehen. Ambrosius folgt also auch hier einem wohl überlegten Plan, obwohl dies der nachrechnenden Interpretation, die zunächst an Cicero orientiert ist, nicht so erscheinen mag.

Auch die §§ 90 ff., die vom Jähzorn handeln und auf eine allgemeine Warnung vor dem Überhandnehmen der Affekte (*perturbationes*) hinauslaufen, haben eine andere Nuancierung als die entsprechenden des Proömiums: Dort redet Ambrosius von einer allgemeinen Versuchung zum Zorn und zur Aggressivität, hier nur von der Art, wie man sich im Umgang mit Menschen verhalten soll.[108] Dementsprechend ist das Ziel einfacher formuliert: Es gilt, die *tranquillitas* zu wahren (90, 92, 95, 98)[109] beziehungsweise nachzugeben und auf Versöhnung (*reconciliatio*) hinzuwirken (91, 92, 94).[110] Daß Ambrosius wieder an den Kleriker und seine Stellung denkt, zeigen mehrere Formulierungen: in 1,92 heißt es *non relinquas locum tuum; locus tuus patientia est, locus tuus sapientia est*...; am Ende von 1,93 wird dieselbe Wendung aufgenommen und Ambrosius fährt — mit Erweiterung des Gedankens — fort: *noli respondere irato ad iracundiam eius sive imprudenti ad imprudentiam*; in 1,94 schließlich setzt das *exemplum* des Archytas, der im Zorn seinen Verwalter nicht strafen will, die übergeordnete Stellung des Zornigen ebenso voraus wie die in 1,96 vorgetragene Deutung von Ps. 4,5: [111]... *irascimini ubi culpa est, cui irasci debeatis. non potest enim fieri, ut non rerum indignatione moveamur; alioquin non virtus, sed lentitudo et remissio iudicatur.*[112] Bezeichnend ist ohnehin, daß in diesem Abschnitt neben und vor der *ira* und *iracundia* das Wort *indignatio* verwendet wird (1,90 (2 mal), 92 (2 mal), 94), und daß Ambrosius in *Ep.*63,60 f. *iracundia* und *indignatio* als eine besondere Gefahr für den Priester ansieht.[113] Beim *exemplum* Davids in 1,94 (1. Reg. 25,13 ff., 23 ff., 32 ff.), das natürlich wieder höheren Rang erhält als das heidnische des Archytas, handelt es sich dann auch um einen Fall gerechter Empörung.

Schon bei Cicero (1,131) schließt sich an die Forderung, daß die *motus animi* nicht zu *perturbationes* werden dürfen,[114] die Feststellung, daß es zweierlei *motus animi, alteri cogitationis, alteri appetitus* gibt, und daß die letzteren den ersteren gehorchen müssen (Ambr. 1,98). Ambrosius folgt Cicero auch darin, daß er unmittelbar darauf Vorschriften

über das Reden (*loqui*) gibt (1,99) oder, wie Cicero sagt, über die *oratio* (1,132). Bei beiden Autoren sind die Vorschriften auch zweigeteilt. All diese formalen Übereinstimmungen erhalten jedoch bei Ambrosius in mehrfacher Hinsicht einen neuen Sinn: 1) Cicero gliedert die *oratio* in *contentio*, der er das *genus iudiciale* und *deliberativum* der Rhetorik zuordnet, und den *sermo familiaris* (1,132); Ambrosius unterscheidet innerhalb des bei ihm übergeordneten Terminus *sermo* das *colloquium familiare* und den *tractatus* beziehungsweise die *disceptatio fidei*; dabei wahrt er stärker als Cicero den gedanklichen Zusammenhang mit dem vorhergehenden Abschnitt, da er sofort erklärt: *in utroque servandum, ne sit aliqua perturbatio*, sed *tamquam mitis et placidus* ... (sc. *sermo*; vgl. 1,89), überdies ganz energisch die Abwesenheit von Streit, Zorn und überhaupt von allen Affekten verlangt.[115] Überhaupt ist die Zweigliederung bei ihm nicht durchgehalten, wohl begreiflich angesichts von Situation und Aufgaben des Klerikers, die hier wieder besonders deutlich gegenwärtig sind; hier kann es auch beim *sermo familiaris quaestiones* oder eine *disceptatio* geben, *monitio* und *hortatio* gehören ohnehin immer zu seinen Aufgaben, und schließlich ist *sermo* zugleich Terminus für die Predigt, sodaß der Übergang zum *tractatus* (1,110) fließend ist. 2) Indirekt wurde bereits deutlich, daß die Ausführungen von 1,99 f. wieder auf den Kleriker zugeschnitten sind. Sie fügen sich auch insofern in den Zusammenhang, als überall die Beziehung des Klerikers zu den Mitmenschen, das heißt also die Laien, und die Einwirkung auf sie den Tenor der Darlegung bestimmen.[116] Es ist dies der schon mit 1,85 beginnende Zusammenhang und darüber hinaus ein noch weiterer, der von 1,65 beziehungsweise 67 an besteht, und in dem von der äußeren Erscheinung, dem Auftreten und dem Verhalten des Klerikers gehandelt wird. 3) Ungeachtet des Anschlußes an Cicero enthält 1,99 noch einen auf den ambrosianischen Gestaltungsplan wichtigen Rückverweis: ... *quoniam ad conservationem decori spectare diximus, ut sciamus in factis dictisve quis modus* ... Zunächst könnte man denken, die Worte bezögen sich auf 1,67, dort ist aber fraglos die Vorstellung der *verecundia* übergeordnet und so wird man sie eher mit 1,35 verbinden, wo es heißt: *est ergo et loquendi et tacendi modus; est etiam facti modus*. Daß sich dieser Satz seinerseits aus der Interpretation des 38. Psalms ergibt, wurde bereits gesagt.[117] Wie 1,99 zeigt, fassen wir hier aber zugleich ein Dispositionsprinzip für die folgende Paragraphen: ... *prior autem ordo loquendi quam faciendi est*; nachdem über das *loqui* bis einschließlich 1,104 gesprochen ist, geht Ambrosius in 1,105 zur *actio vitae*, das heißt

also dem *ordo faciendi* über. Diese Erörterung führt dann, zunächst Cic.1,141 folgend, ihrerseits direkt in die Erörterung der Kardinaltugenden hinein (1,115 f.). Ambrosius hat diese offenbar der *actio vitae* von 1,105 unterordnen wollen und damit ein eigenes Gliederungsprinzip für seinen Stoff verwendet. Daß es im Grunde unlogisch und inkonsequent ist, wurde schon angedeutet,[118] und bestätigt wird die Inkonsequenz dadurch, daß bei der Definition der vierten Kardinaltugend in 1,115 diese erneut als *modus ordoque ... omnium quae vel agenda vel dicenda arbitramur* charakterisiert wird. Andererseits ist, von Ambrosius aus gesehen, der Sinn seines Aufbaus klar: Ausgangspunkt aller ethischen Forderungen sollte die Schrift beziehungsweise der 38. Psalm sein. Er hat diesen Grundsatz gerade in 1,102 noch einmal eigens betont, indem er, scheinbar bei einem Einzelpunkt, die Frage stellt: ... *quae in scripturis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus?* Andererseits gab ihm der Begriff *verecundia* und speziell das von Cic.1,126 ff. Ausgeführte die Möglichkeit, allgemeine Vorschriften inbezug auf das äußere Verhalten des Klerikers zu formulieren. Daß er zu seiner Gestaltung zusätzlich etwa durch die bei Cicero mehrfach sich findende Wendung *facta et dicta*[119] bei der Charakterisierung der vierten Kardinaltugend angeregt wurde, mag man immerhin annehmen. Freilich mußten sich bei diesem Aufbau auch im zweiten Teil der Behandlung der vierten Tugend in 1,211 ff. Schwierigkeiten ergeben. Sie werden noch zu besprechen sein.

Wie schon festgestellt, hat Ambrosius aus Ciceros Erörterung der vierten Tugend zunächst nur *praecepta* herausgegriffen, die sich auf generelle Verhaltensweisen beziehen, das heißt also Erscheinungsbild und Auftreten, Beherrschung der im Menschen liegenden Affekte, schließlich den *modus loquendi* (Cic. 1,101 ff., 126 ff., 132 ff.). Genauer umrissene Einzelforderungen finden sich nur da, wo Ambrosius spezifisch christliche Gedanken in den ciceronischen Rahmen einfügt. Dies betrifft etwa den Beginn der *verecundia*-Ausführungen (1,65 f.), das Verhalten des Klerikers im Umgang mit Laien, Witwen und Jungfrauen samt den daraus sich ergebenden Konsequenzen (1,85 ff.) oder die auf den Inhalt des Redens zielenden Vorschriften (1,99 ff.). Das Leitmotiv "generelle Verhaltensweisen" bestimmt dann ab 1,105 erneut die Erörterung, wo Cic.1,141 ff. Vorbild ist. Ambrosius beschränkt hier Ciceros Forderungen über die Art und Weise des Handelns auf drei: *appetitus rationi pareat, moderatio* in allem Tun und Handeln und *ordo rerum et opportunitas temporum*. In dieser Tendenz, zuerst einmal allgemeine

Verhaltensregeln aufzustellen und die stärker auf bestimmte Inhalte und Gegenstände bezüglichen zurückzustellen, liegt offenbar eine weitere Ursache dafür, daß Ambrosius einige zur vierten Tugend gehörige Punkte an den Beginn seiner eigenen Schrift vorgezogen hat. Im übrigen konnte ihm Cicero selbst dafür in gewisser Weise einen Anlaß bieten: In 1,17 heißt es dort: *reliquis ... tribus virtutibus necessitates propositae sunt ad eas res parandas tuendasque, quibus actio vitae continetur, ... ut ...; iis enim rebus, quae tractantur in vita, modum quendam et ordinem adhibentes honestatem et decus conservabimus.* Ambrosius hat das dahinter stehende Phänomen offenbar empfunden und für seine eigene, andersartige Gestaltung ausgenützt.

Den Übergang von den generellen Verhaltensweisen zu den mehr inhaltlich bestimmten *praecepta*, die sich vor allem aus den drei ersten Kardinaltugenden ergeben und nach der Disposition des Ambrosius der *actio vitae* von 1,105 zu subsumieren sind, bewerkstelligt Ambrosius dadurch, daß er an mehreren biblischen *exempla* einerseits die Erfüllung der in 1,106 erhobenen Grundforderungen, andererseits das Vorhandensein der Kardinaltugenden aufweist. Für Abraham geschieht das in 1,110,[120] wobei im Schlußsatz das Vorhandensein von wenigstens drei, wenn nicht gar vier Kardinaltugenden deutlich wird.[121] Ähnlich ist es in 1,111 bei der Charakteristik Jacobs, wo wieder zunächst die Erfüllung der Forderungen von 1,106 gerühmt, anschließend eine Fülle einzelner Tugenden aufgezählt werden.[122] Bei Joseph ist besonders in den Worten *sapiens, moderatus, providus, iustus* der Bezug auf die Kardinaltugenden deutlich. Die Erwähnung Hiobs und Davids ist kurz,[123] der Tenor der Darstellung aber, wie ich meine, vom aufmerksamen Leser nicht zu übersehen. Ambrosius kann deshalb die *exempla*-Reihe mit gutem Grund mit der Frage abschließen: *quid his viris principalium virtutum defuit*? Daß damit die Behandlung der Kardinaltugenden sowohl in sachlicher Hinsicht als auch inbezug auf die zeitliche Priorität des Tugendschemas in der Bibel gerechtfertigt ist, versteht sich nach dem früher Ausgeführten von selbst. Immerhin führt Ambrosius nach der Definition der Kardinaltugenden (1,115) noch einmal biblische *exempla* und zwar wieder Abraham, Jacob und außerdem Noah vor, um an ihnen das Vorhandensein der Kardinaltugenden und mindestens gelegentlich auch die Einsicht in ihr Wesen nachzuweisen.[124] Angesichts der nur zum Teil parallelen, zum Teil aber recht verschiedenen Funktion der *exempla*-Reihen und angesichts der Bedeutung, die Ambrosius ohnehin den *exempla* beimißt, wird man freilich auch hier eine überlegte Gestaltungsabsicht nicht bestreiten können.

Der zweite Abschnitt, der die vierte Kardinaltugend behandelt, beginnt, klar markiert, in 1,210, und endet, wie die Zusammenfassung aller vier Tugenden in 1,252 beweist, mit 1,251. So jedenfalls will Ambrosius seinen Text verstanden wissen. Daß vorher über zahlreiche Paragraphen hin Themen behandelt werden, für die es bei Cicero keine Entsprechung gibt, ist kein Gegenargument, und ein Abschluß mit 1,238, wie ihn Testard will,[125] schon deshalb indiskutabel, weil die Vorstellung der *perfectio* und was damit zusammenhängt, mindestens bis 1,239, in Wahrheit aber darüber hinaus eine Rolle spielt. Was nun die Ausführungen zur vierten Tugend in 1,210 f. anbelangt, so schließt sich Ambrosius mit den Worten *temperantia ac modestia* an Cic. 1,93 an: auch *ordo* und *moderatio* stammen aus dem Zusammenhang der vierten Tugend.[126] Dasselbe trifft für *verecundia* zu, die bei Cic.1,93 sogar an erster Stelle steht und auf deren — wie gesagt, nicht gerade logische — Vorwegnahme er mit den Worten ... *ut a verecundia prima fundamenta ducantur* — seine Umdisposition rechtfertigend anspielt. Ciceronisch ist schließlich der Hinweis, daß die vierte Tugend nach außen hin sichtbar ist (Cic.1,93; Ambr.1,210), was auf 1,219 ff. vorbereitet. Spezifisch ambrosianisch ist dann der stärkere Bezug auf die Gesamttugend (1,210: *in qua honesti cura, decoris consideratio spectatur* ...; 1,211: *verecundia, quae ... honestatem fovet, decorum illud requirit*), außerdem die Betonung der *tranquillitas animi* (1,210). Ambrosius hat bei dem letzten Punkt offenbar wieder besonders die Situation des Klerikers im Auge, und dem entspricht, daß *tranquillitas* bereits mehrfach in den bereits besprochenen Abschnitten auftauchte (1,75, 90, 95, 98). Bei Cicero erscheint *tranquillitas animi* in Verbindung mit *securitas*[127] nur zweimal im Zusammenhang mit der dritten Tugend (1,69, 72) um die durch *despicientia rerum externarum* erzielte beziehungsweise zu erstrebende Freiheit von den Affekten zu bezeichnen. Ambrosius hat diesen Gedankengang ebenfalls in Verbindung mit der dritten Tugend (1,184), aber es ist bezeichnend, daß dort für die *despicientia rerum humanarum*[128] die *pietas* die Grundlage bildet, diese auf *iustitia, continentia, mansuetudo* hinwirkt, und die Folge davon dann *tranquillitas animi et temperantia* sind. Hier wirken also die meisten Kardinaltugenden zusammen, Ambrosius strebt eben nicht oder doch weniger als Cicero eine scharfe begriffliche Scheidung an.[129] Diese Beobachtung ergänzt die früher gemachte über das begrifflich nicht klar zu definierende Ineinanderwirken von biblischen und philosophischen Tugendbegriffen,[130] zeigt überdies ein weiteres Mal, wie notwendig eine genaue Einzelinterpretation ist.

Cicero unterscheidet in 1,100 ff. vier Rollen, die der Mensch "spielen" muß, samt den daraus sich ergebenden Pflichten; es sind dies einmal die übergeordnete, die sich aus der allgemeinen Natur des Menschen ergibt (1,100 f.), dann die der individuellen Natur (1,107 ff.), schließlich diejenigen, die sich aus Zeit- und Lebensumständen sowie aus der vom Menschen selbst gewählten Rolle im Leben ergeben (1,110 ff.). Ambrosius schiebt diese Gliederung als Ganzes beiseite; zunächst übernimmt er aus den Anforderungen an die Altersstufen — die in die dritte Gruppe bei Cicero gehören (1,122) — eine für den Kleriker besonders passende, nämlich die sich an erprobte ältere Personen anzuschließen, die als Lehrer und Zeugen für die Art der eigenen Lebensführung dienen können (1,121).[131] Anschließend faßt er das bei Cicero Ausgeführte und in den Einzelheiten von seiner eigenen Intention aus weniger Interessierende in einem einzigen Satz zusammen: *quaerendum ... in omni actu, quid personis, temporibus conveniat atque aetatibus, quid etiam singulorum ingeniis sit accommodum.* Wie aus dem Schluß der Formulierung hervorgeht, geht er also auf die individuellen Anlagen wenigstens ein, betrachtet sie aber — nach einem biblischen und das Folgende vorbereitenden — *exemplum* ganz unter dem Gesichtspunkt der verschiedenen Aufgaben des Klerikers (1,215 ff.). Das Wichtigste ist dabei die — schon bei Cicero sich findende — Prüfung der individuellen Natur (1, 215; Cic. 1,113 f.); sie wird aber hier durch die weitere ergänzt, daß der Bischof,[132] der ja die klerikalen *officia* zu vergeben hat, die individuellen Anlagen der jungen Kleriker prüfen soll (1,216). In diesem Zusammenhang kommt dann ein weiterer ciceronischer Gedanke herein, nämlich, daß Kinder gern die Lebensführung der Väter zum Vorbild für die eigene nehmen (1,115 ff.).[133] Beim *ecclesiasticum officium* freilich ist das besonders selten (1,218), weil es einerseits der Jugend schwierig und wenig anziehend erscheint,[134] andererseits die meisten Menschen in ihrem Leben auf das Gegenwärtige, das heißt also auf säkulare Ziele, der Kleriker dagegen auf die Zukunft, das heißt das Jenseits ausgerichtet ist:[135] *unde, quo praestantior causa, eo debet esse cura attentior* (sc. *clericorum* beziehungsweise *sacerdotis*). Der darauffolgende Satz *teneamus igitur verecundiam et eam, quae totius vitae ornatum attollit, modestiam* (1,219) könnte dem oberflächlichen Betrachter als eine — gedanklich überflüssige — Wiederholung des bereits in 1,210 Ausgeführten erscheinen. In Wahrheit erhält er jedoch einen besonderen, über das bisher Gesagte hinausführenden Sinn durch die Feststellung, im klerikalen Dienst sei besondere Sorgfalt nötig. *Teneamus igitur*

... (1,219) nimmt den auch eindeutig auf die Worte *nos militamus futuris* ... (1,218) Bezug, und der nächste Satz unterstreicht, daß es sich um eine nicht gewöhnliche Forderung handelt (*non enim mediocre est* ...). Zusätzlich kommt aber nun ein weiteres, schon in 1,211 angedeutetes Motiv hinzu: Ambrosius nimmt nämlich in dem ganzen Abschnitt immer mehr die Gestaltung des Lebens als Ganzes in den Blick und unterscheidet sich durch die Nuance in gewisser Weise von Cicero: in 1,211 heißt es *ordo vitae, ... ab omni aliena luxu* (sc. *verecundia*) ..., in 1,213 *in omni vita*, und 1,219 spricht von *totius vitae ornatus*. Außerdem ist in der Gegenüberstellung von *honestum* und *decorum* (1,220-224), die auf Cic. 1,93 ff. zurückgeht und gleich zu erörtern sein wird, das *decorum generale* ungleich stärker berücksichtigt als das *decorum speciale* (1,222 ff.); zu vergleichen ist etwa 1,220 ... *totius operis actusque nostri*.).,222 (... *per universitatem honestatis* ...; *in omni actu; omnis vita*), 224 (*decorum generalem ... sed plus in commune compositio membrorum apta delecat*...). Die ganze Erörterung mündet schließlich in die zusammenfassende Formulierung von 1,225: *si quis igitur aequabilitatem universae vitae et singularum actionum modos servet ..., in eius vita decorum illud excellit*. Wenn im selben Paragraphen dann noch *ordo et constantia dictorum atque operum moderatio* als Voraussetzung des *decorum* gefordert ist, so ist — zusätzlich — die vereinfachende ambrosianische Gliederung *dicta-facta* gegenwärtig.[136] Nachzutragen ist nur, daß die *aequabilitas universae vitae et singularum actionum* sich schon bei Cic. 1,111 findet, allerdings in einem anderen, spezielleren Zusammenhang,[137] und daß Ambrosius auch schon früher von *ordo vitae, modus in omnibus* spricht (1,82, 89, 115). Der Gedanke der einheitlichen Gesamtordnung des Lebens ist eben der vierten Tugend von vornherein zugehörig, die ambrosianische Nuance besteht darin, daß er über eine längere Partie und ohne Rücksicht auf Nebenmotive verfolgt und dabei das spezifisch christliche Motiv der Lebensführung als Ganzes angesprochen wird.

Die Paragraphen 1,220-224 entsprechen der gedanklichen Anregung zufolge der ciceronischen Unterscheidung von *honestum* und *decorum* (1,93 ff.). Cicero interpretiert das *decorum*, das ohne das *honestum* nicht bestehen kann und ihm inhaeriert (1,93), als das sittlich Schöne, das nicht nur mit dem Verstand erkannt wird, sondern auch sinnlich in die Augen fällt (1,93: *cernitur*; 94: *apparet* (2 mal); *cernatur*; *sit in promptu*; 96: *appareat*; 98: *appareat; spectatur, elucet*). Dabei wird zusätzlich unterschieden zwischen einem *generale quoddam decorum,*

quod in omni honestate versatur, und einem ihm untergeordneten, speziellen, *quod pertinet ad singulas partes honestatis.* Ambrosius hat nun sowohl diese Unterscheidung als auch die Vorstellung übernommen, daß das *decorum* unmittelbar in die Augen fällt, ja er hat diese letztere sogar noch stärker betont (1,219: *praelucet*; 220: *excellere; tamquam flos emicat;* 221: *bona specie; excellentius*; 222: *praeeminet; spectatur; praeeminentem*; 223: *speciem*; 224; *elucebat; resplenduit;* 225: *excellit; elucet*). Schaut man freilich genauer zu, so sind die ciceronischen Vorstellungen tief und grundsätzlich verändert.[138] Zunächst geht Ambrosius zwar in 1,220 von der ciceronischen Analogie von Gesundheit und körperlicher Schönheit aus, um den Unterschied von *honestum* und *decorum* deutlich zu machen. Das Neue beginnt aber dann in 1,221 mit dem Zitat von Ps.92,1.[139] Unmittelbar darauf ist nämlich dort von der Gründung eines Reiches durch Gott die Rede, was dem bibelkundigen Leser sofort vor Augen stehen muß. Dieses Reich ist für Ambrosius das Reich Christi, und der *decor*, von dem das Psalmwort spricht, die Schönheit, die auch der Mensch aufgrund der Menschwerdung Christi durch die Erlösung erhält.[140] Sie ist zugleich eine Erneuerung seines ursprünglichen Wesens, denn Gott hat ihn seinerzeit bei der Schöpfung schön erschaffen,[141] ihm freilich die *remissio peccatorum* nicht verliehen; diese kommt erst durch Christus. In diesem Zusammenhang gehört nun das ebenfalls abgekürzte und für den Bibelkenner wieder nach seinem Zusammenhang sofort verständliche Pauluszitat (Rom.13,13);[141a] die Abkürzung beziehungsweise Beschränkung auf die bloße Anspielung ergab sich hier für Ambrosius deshalb, weil es ihm wegen des Anschlußes an Cicero zunächst nur auf die Begriffe *decor* und *honestum* ankam. Das Wort *honeste* des Zitats wird dabei freilich von Ambrosius durch Rückgriff auf das zugrundeliegende griechische εὐσχημόνως mit *bono habitu, bona specie* wiedergegeben und so — in diesem Zusammenhang nicht gerade konsequent — dem *decor* beziehungsweise *decorum* angenähert. Was dann das Zitat selbst anbelangt, so hat Paulus kurz vorher gesagt (13,12): die Nacht ist vergangen und der Tag (mit Christus) herangekommen ...*induamur arma lucis*, und in 13,14 fährt er fort: *induimini Dominum Jesum Christum* ... Der erlöste Mensch soll also nach Paulus eine Lichtrüstung anlegen, und von da aus versteht man, weshalb Ambrosius das »In die Augen fallen« beim *decorum* so stark betont hat. Der Mensch hatte dies »Licht« ursprünglich und von Natur, es ist die ihm zugewiesene Rolle (*persona*),[142] womit Ambrosius hier — in einem gänzlich anderen Zusammenhang — eine ciceronische Vorstellung auf-

nimmt.[143] Sie gilt es, soweit möglich zu bewahren: *utinam et innocentiam eius custodire possemus nec acceptam nostra malitia mutaret* (1,223 fin.). Daß hier die Vorstellung von Sünde beziehungsweise Erbsünde unmittelbar gegenwärtig ist, die man gelegentlich in *De Officiis* vermißte,[144] ist, wie ich meine, unmittelbar deutlich. In 1,224 ist dann die Vorstellung der mit der Schöpfung im ganzen und im einzelnen geschaffenen Schönheit noch einmal eigens ausgeführt. Sie bildet den Hintergrund für den ganzen Abschnitt und mit ihr wird die schon in 1,22 vorgenommene Unterscheidung des *decorum generale* und *speciale* erneut aufgenommen. Gleichzeitig aber heißt es hier, das Ganze ist schöner als der Teil,[145] und damit ist die Vorstellung der *aequabilitas universae vitae*, in der das *decorum* aufleuchtet (*excellit et quasi in quodam speculo elucet*), assoziativ vorbereitet. Nachträglich wird damit auch die vorher getroffene Feststellung bestätigt, daß Ambrosius noch stärker als Cicero beim *decorum* auf das Gesamt der Lebensführung zielt.[146] Es gibt allerdings dafür noch einen anderen Grund: Ambrosius bezieht nämlich das *decorum speciale* nicht wie Cicero auf die Einzeltugend, sondern auf die einzelne Handlung (1,222);[147] klar, daß dann das *decorum generale* ein Übergewicht haben muß. Außerdem ist aufgrund dieses Abschnittes klar, daß eine vollkommene *aequabilitas universae vitae* zwar erstrebenswert, aber wegen der menschlichen *malitia* (1,223) nicht möglich ist. Dieser Gedanke wird gleich im folgenden wichtig, wenn Ambrosius sagt, man müsse sich vor unkontrollierten *motus animi* hüten (1,228 ff.) und ebenso später, wenn verschiedene Stufen der *perfectio* unterschieden werden (1,233 ff.).[148]

Auf die Behandlung von *honestum* und *decorum* folgt bei Cicero die Vorschrift, auf andere Menschen und ihr Urteil Rücksicht zu nehmen, und zwar sowohl auf die *optimi*[149] als auch auf alle übrigen; Mißachtung des Urteils anderer wird als Arroganz oder etwas noch Schlimmeres abgelehnt.[150] Die Vorschrift selbst ergibt sich zwanglos aus der Tatsache, daß das *decorum* in einer *moderatio dictorum omnium atque factorum* besteht. Anschließend wird es als erste Pflicht des *decorum* bezeichnet, der menschlichen Natur sowohl im ganzen als auch im Hinblick auf die Forderungen der Einzeltugenden zu folgen (1,100). Größte Bedeutung hat das *decorum* aber, wie Cicero sagt, inbezug auf die vierte Tugend, die *moderatio* (1,101): Hier gilt es, die irrationalen ὁρμαί durch die *ratio* zu belehren, damit sie gehorchen, nicht zu *pertubationes* entarten und so zu unüberlegten Handlungen führen (1,103 f.). Der Mensch ist nämlich *ad severitatem ... et ad quaedam studia graviora atque maiora*

geboren,[151] und steht deshalb in Gegensatz zu den anderen Lebewesen, die nur die *voluptas* als Ziel haben. Beim Menschen hat die *voluptas* geringere Würde und muß zurückgedrängt werden (1,105 f.). Ambrosius hat sich an diese Gedankenfolge im ganzen gehalten, im einzelnen aber so nuanciert, daß bei großer Ähnlichkeit selbst in Einzelformulierungen[152] eine recht verschiedene Darlegung entsteht. Zunächst schiebt sich zwischen das Motiv der *aequabilitas universae vitae* als Kennzeichen des *decorum* und die Forderung der Rücksicht auf die Nebenmenschen die Forderung, die Form des Redens müsse angenehm sein, um die Hörer zu gewinnen und Beliebtheit bei möglichst vielen Menschen zu gewinnen (1,226). Eine Verbindung zum Vorhergehenden besteht hier insofern, als durch die Motive *elucere, praeeminere* und ähnliche bei Ambrosius stärker als bei Cicero die Wirkung auf die Mitmenschen bezeichnet ist; außerdem enthält nach dem schon Ausgeführten 1,225 eine Gesamtcharakteristik der Lebensführung, die vom Kleriker gefordert wird. Dazu gehört aber fraglos der *suavis sermo* samt dem, was Ambrosius dazugefügt hat. Wieder von der Sache her passend ist dann die weitere Forderung, bei aller Bemühung um die Menschen nicht zu schmeicheln und sich nicht schmeicheln zu lassen;[153] trotz der Ablehnung der Schmeichelei darf es aber zu keiner Verachtung des Urteils der Mitmenschen kommen, und zwar sowohl des allgemeinen Urteils als auch des Urteils der *optimi*; dabei ist die Bedeutung der letzteren stärker betont als bei Cicero,[154] und dem entspricht, daß im Zusammenhang mit den *motus animi*, die ebenso wie bei Cicero den nächsten Punkt darstellen, ausdrücklich gesagt wird, die Handlungen des Klerikers würden von allen kritisch geprüft, und er habe keine Möglichkeit, gegenüber möglichem Urteil Entschuldigungen vorzubringen. Wie wichtig die Reputation des Klerikers ist, wurde bereits festgestellt.[155] Die §§ 228 ff. selbst, die vor einem Überhandnehmen der irrationalen *motus animi* warnen,[156] schließen sich dann schon formal gut an 1,227 an: Den Worten *non despiciat* ... entspricht *caveat etiam* ..., in beiden Punkten ist also Achtsamkeit und Vorsicht nötig. Im Vergleich mit Cicero fehlt der Hinweis auf die Würde der menschlichen Natur, dagegen ist die Forderung, sich vor den irrationalen *motus animi* in Acht zu nehmen, an die Spitze der Erörterung gestellt, und sie erhält noch einen besonderen Nachdruck (*caveat ... observandus ... circumspiciendus* (sc. *animus*) ... *adversum se cavendus ... de se tuendus ..).* Der Gedanke, daß die Seele vor sich selbst auf der Hut sein und sich beobachten muß, ist Cicero überhaupt fremd, obwohl auch er von Achtsamkeit gegenüber den *mo-*

tus animi redet;[157] außerdem ist er im Ton gelassener,[158] Ambrosius dagegen schließt mit der Schilderung der vom Affekt hingerissenen Seele.[159] Wenn es dann heißt, hierdurch gehe die *gravitas morum* verloren und ebenso die *constantia, quae sola potest auctoritatem suam tenere* ..., so ist einerseits der Bezug auf den Kleriker unüberhörbar, andererseits der Rückverweis auf 1,225, wo *constantia* ebenfalls eine bedeutsame Funktion hatte. Im ganzen ergibt sich jedenfalls auch aus diesen Paragraphen, die sich so stark an Cicero anlehnen, daß Ambrosius durchaus selbständig ist und seinem eigenen Weg konsequent zu folgen vermag. Zu erörtern ist nur noch die mögliche Dublette zwischen 1,98 und 1,228 ff.; hier ist jedoch festzustellen, daß auch Cicero zweimal von *sedatio* und Beherrschung der irrationalen *motus animi* redet (1,101. 132), und daß nur bei Ambrosius an der zweiten Stelle und in Übereinstimmung mit dem in 1,225 Ausgeführten (...*universae vitae*...) von einer generellen Überwachung und Beherrschung derselben die Rede ist.[160]

Die folgenden Abschnitte bis 1,251 zeigen keine Spuren ciceronischen Einflußes. Andererseits schließt sich der nächstfolgende, der sich wieder mit *indignatio* und *iracundia* beschäftigt, eng an den vorhergehenden an, in dem vom Überhandnehmen der Affekte die Rede war. Ambrosius will hier, wie er sagt, ein Thema des Proömiums neuerlich behandeln; er ist sich also der Wiederholung bewußt, begründet sie jedoch damit, daß anderenfalls das Proömium zu lang geworden wäre (1,232).[161] In Wahrheit ist freilich schon der Ausgangspunkt in 1,233 recht anders als im Proömium und auch anders als in 1,90 ff., wo es darum ging, gegenüber *indignatio* und *iracundia* die *morum tranquillitas* aufrecht zu erhalten, beziehungsweise auf *mitigatio* und *reconciliatio* hinzuwirken.[162] Daß hinter der *iracundia* die Vorstellung der Feindseligkeit, Aggresivität und letzlich der Teufel (*peccator*) steht,[163] war zwar schon im Proömium gesagt,[164] die Vorstellung jedoch, daß es im Widerstand gegen sie drei verschiedene Stufen der Vollkommenheit gibt, führt zu einem ganz neuen Gedankengang. Dabei könnte man bei den Stufen zunächst daran denken, es handle sich um Übernahme eines Gedankens der stoischen Philosophie, zumal in 1,234 der Terminus *proficere* (προκόπτειν) auftaucht. Demgegenüber betont Ambrosius aber ausdrücklich, er könne die drei *genera hominum iniuriam accipientium* aus der Schrift belegen, das Philosophische hat also, wenn überhaupt, nur untergeordnete Bedeutung. Bei der ersten Stufe bezieht sich Ambrosius selbst und ebenso seine Mitbrüder unter die noch wenig Vollkommenen ein,[165] unterscheidet aller-

dings das Unrechtleiden, das er zu vergeben imstande ist, von unberechtigten moralischen Vorwürfen, die er aufgrund seines guten Gewissens nicht einfach stillschweigend hinnehmen kann, sondern gegen die er sich zur Wehr setzt. In den Schlußworten von 1,233 *oculum pro oculo, dentem pro dente, convicium pro convicio* ist das alttestamentarische Talionsgesetz von Exod.21,24 gegenwärtig, gegen das Christus das Gebot der Feindesliebe setzt (Matth.5,38 ff.). Die zweite Stufe ist in 1,234 geschildert und wird von Ambrosius wenigstens gelegentlich erreicht: Sie besteht in dem absoluten Verzicht auf Erwiderung, das heißt also in dem Schweigen, das Ps. 38 und das Proömium fordert. Die dritte, höchste Stufe des Verhaltens (1,235) besteht dann im Segnen dessen, der einen schmäht, in der Liebe zu den Feinden und im Gebet für die Verfolger. Ambrosius zitiert hier 1.Kor.4,12, wo Paulus in höchster Bedrängnis schrieb: *maledicimur et benedicimus*. Er kannte nämlich, wie Ambrosius sagt, das Herrnwort von der Feindesliebe (Matth.5,44), *ideo ergo ... persecutionem patiebatur et sustinebat*. Im selben Satz finden sich dann noch zwei weitere Hinweise auf Matth.5,44 f., nämlich die Vorstellungen der Gottessohnschaft und des göttlichen Lohnes für diejenigen, die ihre Feinde lieben; auch die Vorstellung der *perfectio* ist durch Matth. 5,48 belegt, eine Stelle übrigens, die bereits in 1,37 zitiert war. Gleichzeitig wird nunmehr deutlich, daß Ambrosius in 1,233 ff. einen weit über die *iracundia* hinausgreifenden Gedanken verfolgt: Ausgehend vom Alten Testament und seinem Talionsgesetz will er — ganz konkret und untheoretisch — das Neue der christlichen Ethik herausstellen, und hierzu paßt der Hinweis auf den das Märtyrertum auf sich nehmenden Paulus (1,235 fin.) ebenso gut wie die Tatsache, daß *De officiis* ausgerechnet mit einer Interpretation von Ps. 38 eingeleitet wurde; die *Explan. Ps.*38,1 erklärt nämlich einleitend: *in hoc* (sc. *psalmo) patientiae forma signatur*, die *Explan.Ps.*39,1 bestätigt diese Charakteristik, und in der *Explan.*38 selbst tauchen sowohl *patientia* als auch ihr verwandte Vorstellungen immer wieder auf.[166] Ambrosius hat somit — und dies spricht gewiss nicht zum Nachteil seiner Gestaltungsfähigkeit — einen, ja den zentralen Begriff christlicher Ethik am Beginn und gegen Ende des 1. Buches mit aller Klarheit herausgestellt. Wie tiefgehend die Transformation des ciceronischen Werks ist, die schon bisher immer wieder zu beobachten war, wird sich im folgenden noch deutlicher herausstellen.

Zunächst aber noch ein paar Worte zum *exemplum* Davids: er ist zwar als Person dem Alten Testament zugehörig, aber *non impar Paulo* (1,236) und handelt aus evangelischem Geist, weshalb ihn Ambrosius

hier beizieht.[167] Die Geschichte selbst ist schon in ,21 erzählt, aber nicht in derselben Vollständigkeit. Neben den Motive des *tacere, humiliari* und *silere a bonis*, die beiden Partien gemeinsam sind und auf Ps. 38,3 Bezug nehmen, tritt in 1,236 geradezu der Wunsch, Schmach zu erleiden und so die Barmherzigkeit Gottes zu erlangen.[168] Im letzten der drei von Ambrosius angeführten Zitate (2.Reg.16,10. 11 ff.) faßt David die Beschimpfung durch den Sohn Semeis[169] als eine von Gott über ihn verhängte Prüfung, für deren Bestehen ihm Gott mit Gutem lohnen wird. Diese Aussagen finden sich noch nicht in 1,21, deutlicher Beweis dafür, wie genau Ambrosius seine Darstellung geplant hat. Im übrigen braucht es nach dem früher Augeführten nicht zu verwundern, wenn an David neben einander *humilitas, iustitia* und *prudentia* gerühmt wird.[170] Übergeordnet bleibt ohnehin die *temperantia*;[171] andererseits weist die *prudentia*, mit der David auf Gottes Lohn hofft, auf den folgenden beziehungsweise die folgenden Paragraphen voraus.

In 1,238 ist nicht nur eine Wendung des 38. Psalms aufgenommen, sondern es wird ein ganzer Vers aus demselben zitiert (38,5). Es gibt, so will Ambrosius, den Psalm interpretierend, sagen, ein Ziel, das über die *patientia* im irdischen Leben hinausreicht, und das ist das geduldige Warten auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen im jenseitigen Leben.[172] Außerdem knüpft schon die Wendung *incalescebat iniuriae dolore quasi homo* an Ps. 38,4 an (*concaluit cor meum intra me*).[173] Damit sind jedoch die Anspielungen auf Ps. 38 in diesen Paragraphen keineswegs erschöpft. Mit am wichtigsten ist die Tatsache, daß Ambrosius auf die *auri cupiditas* zu sprechen kommt (1,241 ff.), die in 1,23 nur gestreift war, auch dies ein Beweis, wie überlegt er gestaltet hat. Daß sie als Symbol für säkulare Gesinnung angesehen wird, wurde bereits ausgeführt.[174] Ambrosius betrachtet sie deshalb ganz konsequent als eine Versuchung des Teufels, der der Herr dieser Welt ist,[175] und sie vertritt zugleich weitere *vitia*,[176] denen gegenüber der Mensch seine Freiheit wahren soll. Wer ihr widersteht, verhält sich wie Jacob bei der Verfolgung durch seinen Schwiegervater Laban (1,241; Gen.31,32 f.), den Ambrosius hier wohl ebenso wie in der *Explan. Ps.*38,27 allegorisierend als Transfiguration des Teufels ansieht.[177] In die Reihe der zum Teil sachlichen, zum Teil aber auch wörtlichen Anspielungen auf Ps. 38 gehört weiter die Anspielung auf die menschliche Unruhe und die Eitelkeit des Schätzesammelns, wobei der Mensch nicht weiß, für wen er die Schätze sammelt.[178] Maßgebend ist hier Ps. 38,7: *frustra conturbatur* (sc. *homo*), *thesaurizat et ignorat, cui congregabitur; vane conturbari*

findet sich überdies in Ps. 38,12, und die entsprechenden Anspielungen bei Ambrosius mehrfach in den §§ 242-244; aus Ps. 38,12 stammt schließlich der Vergleich mit dem Spinnennetz, obwohl ihn Ambrosius anders als der Psalm auf die Nichtigkeit menschlichen Bemühens bezieht, während dieser die Seele wie ein Spinnennetz dahinschwinden sieht.[179] Ergänzend kommt noch ein Zitat aus dem Beginn des 39., also des nächstfolgenden Psalms hinzu, den Ambrosius in der *Explanatio* ohnehin eng mit dem vorhergehenden verbindet (1,242: Ps. 39,5).[180] Er zitiert hier beinahe wörtlich, denn im Psalm heißt es: *beatus vir, cuius ... et non respexit in vanitates et insanias falsas.* Dem Zitat ist also der Gedanke entnommen, daß der gläubige, die Welt verachtende Mensch glücklich ist, und deshalb hat Ambrosius vorgreifend schon in 1,241 die Charakteristik *beatus* für den — Laban abweisenden — Jacob verwendet. Durch diesen Hinweis auf das schon im diesseitigen Leben mögliche Glück erhält die Ausführung über die Stufen der *perfectio* nachträglich eine sinnvolle Abrundung.

Abschließend noch ein Wort über die Stellung der *auri cupiditas* im Zusammenhang von *De officiis*: Cicero behandelt die *avaritia* in 1,25 und 1,68 in Verbindung mit der zweiten und dritten Tugend; sie ist dort eine Gefahr für das Gemeinschaftsleben und ebenso für die *despicientia rerum externarum*, in der sich die *magnanimitas* (*fortitudo*) verwirklicht. Beiden Äußerungen Ciceros ist Ambrosius in 1,137 und 1,187 ff. gefolgt, allerdings mit etwas schärferer Formulierung.[181] Andererseits steht er darin allein, daß er sie auch noch im Zusammenhang mit der vierten Tugend behandelt. Entscheidend dafür ist sicher — neben der sachlichen Bedeutung der *avaritia*[182] — das Gewicht der biblischen Quelle. Im übrigen haben alle drei Äußerungen des Ambrosius verschiedene Nuancen,[183] und die bis in den § 246 weiterwirkende von 1,241 ff. besitzt am stärksten einen grundsätzlichen Charakter.

Zwei für Ambrosius wesentliche Stichworte von Ps. 38 wurden bisher geflissentlich nicht erwähnt, *imago* und *expectatio* (Ps. 38,7. 8).[184] In Ps. 38,8 ist das Ziel der menschlichen Erwartung Gott, bei Ambrosius, der hier von den höheren Zielen (*perfectiora*) spricht, die schon David § 236 ff. zufolge suchte,[185] treten an die Stelle Gottes die göttlichen Verheißungen. Auf sie bezieht er die Bitte von Ps. 38,5 die in 1,238 fast wörtlich zitiert wird, und er interpretiert sie vor allem als Verheißung der Auferstehung am Ende aller Dinge, von der 1.Kor.15,23 spricht. Auch diese Stelle ist wörtlich zitiert,[186] 15,24 wird dann mit Hinweis auf den Apostel referiert, und den Abschluß des Satzes bilden die Worte

perfectio incipit. Auf diese Worte und den folgenden Satz ... *hic infirmitas perfectorum, illic plena perfectio* wirkt wohl besonders noch 1.Kor.13,10 ein, wo es heißt: *cum ... venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est*. Die Worte *perfectio* beziehungsweise *plena perfectio* werden nun in 1,239 wieder aufgenommen, und hier liegt in den Worten *hic ... in imagine videmus, ibi facie ad faciem* neuerlich ein fast wörtliches Zitat von 1.Kor.13,12 vor. Daß der Gegenüberstellung per *speculum in aenigmate - facie ad faciem* im Paulusbrief die ambrosianische von 1,239 *in imagine - facie ad faciem* entspricht, wird durch die *Explan*. 38,25 ausdrücklich bestätigt.[187] Außerdem klingt bei Ambrosius natürlich die parallele Stelle von 2.Kor.5,7 an: *per fidem enim ambulamus*, und dazu wohl auch noch Ps. 38,7: *in imagine pertransit homo*. Am Ende von 1,239 heißt es ja *hic ergo in imagine ambulamus*. Auf diese Stellen komme ich gleich zu sprechen, zunächst ist jedoch noch eine andere Überlegung nötig.

Bei David handelt es sich, wie schon betont, um eine alttestamentliche Figur, und in Psalm 38 um alttestamentarische Äußerungen. Nun gilt zwar David, wie Ambrosius selbst sagt, als *praedicator ecclesiae congregandae*.[188] Dessen ungeachtet ist jedoch bei einem Bezug von Psalmworten auf neutestamentliche Verheißungen eine klärende Äußerung über das Verhältnis von Altem und Neuem Testament beziehungsweise über die zwei Stadien der Heilsgeschichte erforderlich und hier zu erwarten. Sie erfolgt in 1,239 mit einem erweiterten Zitat von Hebr. 10,1, durch das die neutestamentliche Deutung von Aussagen des Alten Testaments gerechtfertigt wird.[189] Ambrosius bezieht dabei gleich das Leben im Jenseits ein und formuliert in drei Stufen: *umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus*.[190] Dabei gibt die Gegenüberstellung der beiden Testamente zusätzlich die notwendige Ergänzung zu der nur die Ethik betreffenden Antithese von Talionsgesetz und christlichem Liebesgebot in 1,233 und 1,235.[191] Alle drei Stufen finden sich außerdem in der Abfolge von Passahopfer, Christi Opfertod und Christi Eintreten für die Menschen vor Gottes Gericht (1,239). Im folgenden wird dann das neutestamentliche Wirken Christi mit dem Terminus *in imagine* gefaßt, und dadurch erhält der schon zitierte, auf Paulus anspielende Satz *hic in imagine ambulamus* ... einen zusätzlichen Sinn. Ebenso — und das heißt hier zugleich allegorisch — versteht Ambrosius Ps. 38,7, wenn er in der *Explan.Ps.* 38,23 erklärt: *quamquam in imagine Dei ambulat homo, tamen vane conturbabitur* ... Ich lasse die anschließende Erörterung der *Explanatio* beiseite, entscheidend ist hier

nur ihr Abschluß, wonach das Wort *imago* des Psalms in jedem Fall als *imago Dei* zu verstehen und die *imago Dei* mit Christus gleichzusetzen ist (*Explan.*38,24).[192] Damit ist aber zugleich gesagt, daß die Worte *servemus imaginem* von 1,240 im Sinne von *servemus imaginem Dei* beziehungsweise *Christi* verstanden werden müssen. Dem entspricht in 1,241 die ergänzende Forderung *non inveniat in te adversarius imaginem suam*; der den Abschnitt beschließende § 245 faßt dann in einem Satz zusammen: *eice .. de civitate animae tuae imaginem diaboli et attolle imaginem Christi.* Von der ewigen Seligkeit schließlich, von der als dem *finis patientiae* und dem *quaerere perfectiora* Davids 1,238 ausging, spricht am Ende von 1,245 wieder ein Psalmwort (72,20): *Domine, in civitate tua ad nihilum deduces imagines eorum*, und Ambrosius fährt fort: *cum enim pinxerit illam Hierusalem Dominus ad imaginem suam, tunc adversariorum omnis imago deletur.*

Zusammenfassend läßt sich nun zu dem mit 1,233 beginnenden Abschnitt Folgendes sagen: Von einem zunächst sehr verschiedenen Ausgangspunkt aus hat Ambrosius einen durchaus einheitlichen, in sich geschlossenen Gedankengang gestaltet. Daß außerdem Ps. 38 hier, gegen Ende des 1. Buches, neu aufgenommen ist, ist ein weiterer, keineswegs nur formaler oder kompositioneller Vorzug; er illustriert vielmehr, wie entscheidend, man möchte beinahe sagen ausschließlich, der christliche Autor durch die biblischen Aussagen bestimmt wird, und wie sehr daneben das gewiß immer gegenwärtige Vorbild Cicero in den Hintergrund tritt. Zentral ist der Abschnitt einmal wegen der Formulierung des christlichen Liebesgebots (1,235) und dann wegen der an Person und Rolle Christi sich knüpfenden Heilserwartung. Nimmt man hiezu noch die damit verbundene Antithese von Altem und Neuem Testament und die frühere Ausführung über die von der Natur beziehungsweise dem Schöpfer dem Menschen zugewiesene Rolle, die er freilich durch *malitia* und Verlust seiner Unschuld nicht aufrecht erhalten hat (1,221 ff.), so ergibt sich, daß Ambrosius — im Zusammenhang mit der vierten Kardinaltugend und scheinbar ganz beiläufig — alles Wesentliche gesagt hat, was inbezug auf Gehalt und Begründung christlicher Ethik nötig war. Schon nach der Betrachtung eines einzigen Buchteiles ergibt sich damit der — der modernen Forschung durchaus widersprechende — Eindruck, daß er wirklich ein in sich geschlossenes, vollständiges Werk über Ethik geplant und gestaltet hat. Weitere Interpretationen können dies, wie ich meine, nur noch weiter bestätigen.

Ich wende mich jetzt der Einzelerklärung der letzten Paragraphen des 1. Buches zu. Wegen des Motivs der *despicientia opum* schließt sich 1.246 eng an die vorhergehenden Paragraphen an; auch die Wendung *terrenis cupiditatibus* klingt an die Worte *terreni imaginem* an, die dort im Gegensatz zu *imaginem aeterni imperatoris* stehen und ihrerseits an 1.Kor.15,47 ff. erinnern.[193] In Wahrheit setzt aber gleichzeitig — trotz dieser engen Verbindung — ein ganz neuer Abschnitt ein: Ambrosius redet hier von der besonderen Stellung des Priesters und den sich daraus ergebenden besonderen Verpflichtungen. Dies Thema bleibt beherrschend über den Einschnitt von 1,251 hinweg, mit dem die Behandlung der vierten Kardinaltugend abschließt. Es ist dann auch in der Folge mehr oder weniger ausführlich gegenwärtig,[194] und wenn in 1,257 und 1,259 der Segenswunsch über den priesterlichen Stamm Levi zitiert ist (Deut.33,8; 11), so ist dies eine sachlich und formal wirkungsvolle Pointe, das Thema selbst außerdem ein hervorragend geeigneter Buchschluß. Schaut man von hier aus auf die ciceronische Gedankenfolge, der Ambrosius in 1,25 f. wenigstens äußerlich folgt (1,152, 153, 155/6, 160), so ergibt sich, daß sie ganz von der ambrosianischen zurückgedrängt beziehungsweise überlagert ist, neuerliche Bestätigung schon früher gemachter Beobachtungen. In 1,246 ist der Ausgangspunkt, »Name und Besitzlosigkeit der Leviten", deshalb passend, weil auch er eine Verbindung zur *despicientia opum* und der *imago Dei* herstellt, außerdem das *praeceptum* des Ambrosius aus der Schrift ableitet. Eine weitere biblische Begründung liefert 1.Tim. 3,12 ff., wo von den Pflichten des *episcopus* und der *diaconi* gehandelt wird; der zweite Teil des Zitats ist im Hinblick auf die Adressaten im Wortlaut wiedergegeben. Die Aussagen selbst bestimmen dann die folgenden Paragraphen: in 1,247 geht es zunächst wieder um den guten Ruf des Klerikers, auch bei denen, die außerhalb der Kirche stehen,[195] der Schlußsatz leitet zu der — bezeichnenderweise in der Form der *praeteritio* vorgetragenen — Forderung der priesterlichen Keuschheit über; die Forderung der nur einmaligen Ehe des Priesters stammt ohnehin aus 1.Tim.3,12. Natürlich gehören alle diese Punkte, einschließlich der in 1,249 erhobenen Forderung der Keuschheit in der Lebensführung auch des verheirateten Priesters, wie schon ausgeführt, in den Bereich der *temperantia*;[196] andererseits faßt 1,251 jedoch alle Ausführungen über die Kardinaltugenden zusammen, und schon vorher ist mit besonderem Nachdruck die Bedeutung des Priestertums herausgestellt.

In 1,252 werden die Kardinaltugenden der heidnischen Ethik anerkannt, freilich mit dem schon in 1,115 formulierten Vorbehalt, daß sie bereits in der Schrift zu finden sind. Übergeordnet und Grundlage aller Tugend ist für Ambrosius allerdings die *sapientia*, die Christus ist[197] und der *fides*, Gottesfurcht und Gottesliebe zugehören. Erst neben ihr und bei aller Bedeutung ihr untergeordnet ist die Nächstenliebe.[198] Dabei ist die schlagwortartige Kurzfassung der beiden christlichen Grundgebote, hinter der natürlich zunächst Matth.22,37 steht,[199] offenbar um des wirkungsvollen Abschlußes willen gewählt worden. Ebenso wirkungsvoll ist, daß auch eines der ersten Zitate des ganzen Buches (Ps. 110,11) hier wieder auftaucht und sofort durch eine zweite Autorität, *Salomon secutus patrem* (Prov.9,10) belegt wird. Die kompositorische und thematische Bedeutung dieser Fakten wird sich schwer bestreiten lassen. Was weiter den von der modernen Forschung erhobenen Vorwurf anbelangt, Ambrosius habe Cicero beziehungsweise die heidnische Ethik mißverstanden, wenn er hier feststellt, sie stellten die Sozialtugend der Gerechtigkeit vor die *sapientia*,[200] so muß dieser, wie ich meine, mindestens modifiziert werden. Zwar unterscheidet Cic.1,153 die *prudentia* (φρόνησις), *quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia*, von der *sapientia*, der die erste Stelle zukommt; insofern wenigstens tut Ambrosius Cicero unrecht. Andererseits konnte er aber der von Cicero gegebenen stoischen Definition der *sapientia* als *rerum divinarum et humanarum scientia*[201] und erst recht der Fortführung *in qua continetur deorum et hominum communitas* ... von seinem christlichen Standpunkt aus unmöglich einen guten Sinn und eine Berechtigung zuerkennen. Dasselbe trifft für die vorhergehende Feststellung Ciceros zu, der Weise werde auch bei vollster Möglichkeit der Kontemplation und Muße Selbstmord begehen, wenn er in absoluter Einsamkeit leben müßte (Cic.1,153); Ambrosius lebt schließlich im Zeitalter eines immer weiter um sich greifenden Anachoretentums.

Am Ende von 1,253 gibt Ambrosius ein paar Möglichkeiten an, in denen sich die Nächstenliebe des Klerikers bewähren kann. Wenn er dabei Aufbewahrung und Rückgabe eines ihm anvertrauten Gutes besonders herausgreift, so geschieht das aufgrund der äußeren Stellung des Klerikers in und auch außerhalb der Kirche, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann; ihre Aktualität wird jedenfalls durch die letzte ausführlich behandelte Vorschrift des 2. Buches eindeutig bewiesen (2,154 ff.).[202] Im folgenden greift Ambrosius auf eine Äußerung Ciceros zurück, die dieser im Zusammenhang mit der zweiten Tugend der

Gerechtigkeit macht (1,31 f.). Cicero erklärt hier, es gebe Umstände, in denen man eingegangene Verpflichtungen nicht erfüllen dürfe, etwa bei der Rückgabe anvertrauten Gutes oder bei der Einhaltung eines Versprechens; in Verbindung damit gibt er zwei allgemeine Maßstäbe pflichtgemäßen Verhaltens an: 1) *ne cui noceatur*; 2) *ut communi utilitati serviatur*. Ambrosius hat diese nicht angeführt, dagegen aus Cic.3,95 ff. und ebenso aus dem Bibeltext *exempla* angeführt, die zu diesem Thema passen.[203] Ihm kommt es nämlich — im Sinne der vorausgehenden Ausführungen[204] — nur darauf an, zu zeigen, wie kompliziert es für den Kleriker ist, bei praktischen Entscheidungen das Richtige zu tun; er sagt deshalb auch abschließend und ganz anders als Cicero pointierend: *haec quanti sit consilii prospicere, non ignoratis* (1,256). Um diesen Gedanken deutlich zu machen, fügt er dann, zum Teil früher Gesagtes wiederholend oder präzisierend, in gehäufter Form weitere *praecepta* an, und fährt damit, nach einer neuerlichen Bemerkung über ihre Schwierigkeit und die besondere Stellung des Klerikers (Leviten)[205] noch in 1,257 und 1,258 fort; dabei ist vor allem die wiederholte Absage an alle persönlichen, familiären Bindungen und die ausschließliche Konzentration auf Gottes Wort das wichtigste *praeceptum*.[206] Beim ersten Punkt denkt der bibelkundige Leser natürlich sofort auch an Matth.10,37 oder Luk.14,26. Außerdem erinnern die Worte *hic custodit verba tua* ... (1,257), die in 1,258 mit der Wendung *verba eius custodiant* wieder aufgenommen werden, an den Beginn des 1. Buches, wo das Achthaben auf die eigene Zunge und das Hören auf Gottes Wort Ausgangspunkt des Proömiums war (1,5 ff.). Auch hier also überlegte Komposition!

Nach allem, was bisher beobachtet wurde, kann, wie ich meine, nur ein unaufmerksamer und voreingenommener Betrachter behaupten, Ordnungslosigkeit, konfuse Verteilung des Stoffs, Mangel an Zusammenhang oder ein Gleiten von Digression zu Digression und das Fehlen einer letzten Feile[207] seien zutreffende Charakteristika für das Buch *De officiis*. Gewiß, nicht alles, was gesagt wird, ist logisch folgerichtig, aber Planlosigkeit ist ein Vorwurf, der weder den Intentionen noch dem Ergebnis von Ambrosius' Bemühung gerecht wird. Selbst nach den Maßstäben antiker Formkunst ist der Christ Ambrosius auch in diesem Werk ein Autor von durchaus unverächtlichem Rang und das Werk selbst bei allem Anschluß an Cicero, soweit es bisher festgestellt werden konnte, ganz und gar von christlichem Geist erfüllt.[208]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. hiezu den Überblick über die Forschung bei R. Sauer, *Studien zur Pflichtenlehre des Ambrosius von Mailand*, Diss. Würzburg 1981, I/VI und das ausführliche Literaturverzeichnis a.O. 334 ff.

[2] Am klarsten in diesem Punkt urteilt C. Becker, *RAC* 3,112 ff. (s.v. Cicero).

[3] Vgl. hiezu O. Hiltbrunner, *Gymnasium* 1964,178 ff.

[4] Zu diesen Begriffen vgl. A. Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio*, Diss. Köln 1959.

[5] Aufschlußreich ist in diesem Betracht etwa die — in Form der *praeteritio* — vorgenommene Kritik an Cicero in 3,66; 70; 71, die indirekt beweist, daß das ciceronische Werk als bekannt vorausgesetzt ist; weitere Belege lasse ich beiseite.

[6] Vgl. hiezu besonders K. Zelzer, *Wien. Stud.* 1977, 168 ff.

[7] a.O. 181 ff. mit sehr berechtigter Kritik an Hiltbrunner (vgl. Anm.3).

[8] a.O. 178 ff.

[9] Vgl. das Zitat von Anm.1.

[10] Vgl. etwa schon O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* ²1913,52; D. Löpfe, *Die Tugendlehre des Hl. Ambrosius*, Diss. Freiburg/Schweiz 1951,151; A. F. Coyle, *Franciscan Studies* 1955, 225; H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics* 1958, 349; Hiltbrunner a.O. 177; 180; 188; G. Banterle, *Sant'Ambrogio, Opere morali* I 1, I Doveri, 1977, 12 ff.; vgl. schon J. R. Palanque, *St. Ambroise et l'empire rom.* 1933, 452 ff.; außerdem Anm.11.

[11] M. Testard in: Y.-M. Duval, *Ambroise d.Milan, XVI Centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974, 155 f.

[12] 1,13: *audisti hodie lectum ...*; 15: *sicut audisti hodie legi ...*; 25: *dum legimus hodie evangelium ...*

[13] Palanque a.O.453. vgl. schon R. Thamin, *S. Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle* 1895, 216 f. oder M. Schanz, *Geschichte d. röm. Literatur* IV 1², 1914, 340; es handelt sich ebenso wie in Anm. 10 um Auswahlzitate.

[14] Vgl. besonders Cassiod., *Institutiones* 1,20: *sanctus quoque Ambrosius lactei sermonis emanator, cum gravitate acutus, inviolenta persuasione dulcissimus..*; 1,16,4: *... sancti Ambrosii De officiis melliflui libri tres ...*; Cassiodor hätte nicht so schreiben können, wenn es sich hier etwa um ein vereinzeltes Urteil handelte.

[15] *Vig. Chr.* 1978, 94 ff.

[16] Hiefür Belege zu geben, ist wohl unnötig; auf diesbezügliche Äusserungen von *De off.* komme ich gleich zu sprechen; im Hinblick auf die exegetischen Schriften vgl. J. Huhn, *Histor. Jahrbuch* 1958, 387 ff.

[17] *nos artem fugimus, exempla maiorum proponimus, quae neque obscuritatem adferunt ad intellegendum neque ad tractandum versutias*; gerade das, was Testard und andere moderne Autoren ihm vorwerfen, ist also nach Ambrosius der Vorzug seiner Gestaltungsweise.

[18] Cic.1,93; 98; 99; 105; 127; 129; 148; Ambr. 1,65; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 76; 78; 79; 81; 83; 85.

[19] Zur Interpretation im einzelnen vgl. S. 35 ff.

[20] Gemeint sind hier Einzelprobleme von der Art, wie sie Cic.3,54 ff., aber schon von 3,50 an erörtert.

[21] Bemerkenswert ist schon vorher die Ausführlichkeit bei der Heranziehung von *exempla* (3,30/6; 45 ff.; 67 ff.). Hieher gehört auch, daß da, wo Ambrosius direkt neben Cicero

gestellt werden kann, die Zahl der von ihm zitierten *exempla* gegenüber Cicero beträchtlich vermehrt ist; vgl. etwa Ambr.2,98 ff. und Cic.2,47 oder die Proömien des 3.Buches. Ein grosser Teil des 3. Buches läßt sich besser erklären, wenn man von vornherein von den *exempla* ausgeht.

[22] Ganz irrig bezeichnet etwa Hagendahl a.O. 119 die Ausführungen über Abraham als Digression.

[23] Interessant in diesem Zusammenhang ist etwa *De fide* 1,84: ... *aufer argumenta, ubi fides quaeritur ... non creditur philosophis, creditur piscatoribus* ...; vgl. weiter *De myst.*1: *De exc. Sat.*2,89: ... *sed ego rationem a Christo non exigo; si convincor ratione, fidem abnuo* ...; vgl. im übrigen auch F. Homes Dudden, *St. Ambrose, His Life and His Times* 1935, 521 ff., der die Bedeutung von Bibel und *exempla* für das Verständnis der ambrosianischen Gedanken mit Nachdruck betont. Merkwürdigerweise hat daraus aber niemand die Konsequenz für das Verständnis von Gedankengang und Komposition bei Ambrosius gezogen.

[24] Vgl. Anm.15.

[25] Natürlich ist vorausgesetzt, daß David der Verfasser der Psalmen ist.

[26] *Initium sapientiae timor Domini - beatus vir, qui timet Dominum.* Angesichts der Nachbarschaft der Zitate im Psalmenwerk sind diese wohl für den Bibelkenner Ambrosius die entscheidenden, ungeachtet der Tatsache, daß es noch weitere ähnliche Belege gibt.

[27] Ich zitiere hier nur 1,30 ff.; 92; 126; 133; 2,6; 23; 3,60.

[28] Die hier vorliegende Verwechslung von Semei und Semeis Sohn kann außer Betracht bleiben.

[29] Ein erster Hinweis auf diesen Punkt findet sich schon in 1,2: ... *et per illum manifestata et visu comperta atque exemplo* ...

[30] Vgl. hiezu S. 50 ff.

[31] Der Satz lautet weiter: ... *ne prius me vox condemnet mea quam absolvat aliena.*

[32] *quid opus est ... ut properes* (verallgemeinernd) *periculum suscipere condemnationis loquendo* ... Der Bezug auf die eigene Person wird übrigens sowohl in diesem Paragraphen (*vidi*; *scio*) als auch in den folgenden immer wieder deutlich.

[33] *ex abundantia enim cordis os loquitur.* Bei *cor* handelt es sich überdies um ein geläufiges Wort der Psalmensprache.

[34] Es ist bezeichnend, daß auch in Ps.33,12, das heißt also beim ersten Bibelzitat, anschließend eine Warnung vor bösen Worten (und Taten) folgt (33,14).

[35] Nur nebenbei kann hier auf die große Rolle hingewiesen werden, die dem Schweigen in der frühen Kirche und speziell im Leben des Klerikers zukommt.

[36] *alliga sermonem tuum, ne luxuriet* ...

[37] ... *sermones proferat (sc. lingua) libra examinatos iustitiae* ...

[38] 1,5: *quid opus est ut properes* ...

[39] ... *mundum cor* ... *neminem* .. *sanctum os servare posse ab immunditia sermonis* ...; bezeichnend schon der Beginn des Paragraphen: ... *vox hominis plerumque peccati adnuntia est*; hierdurch ist die Erwähnung Evas in 1,7 vorbereitet. Was die *exempla* von Susanna, Christus (vor Pilatus) und David anbelangt (1,9), so finden sie sich alle auch in der *Explan.Ps.*38,7.

[40] ... *si pro otioso verbo periculum est, quanto magis pro criminoso* ..

[41] ... *ne diripiant vindemiam eius (sc. mentis bonae) transeuntes viam.* Auf die bedeutsame biblische Bildersprache kann weder hier noch sonst eingegangen werden.

[42] Hiezu gehört auch das Wort *mitis*, das in 1,14 und 1,20 erscheint.

[43] *... cum consisteret peccator adversum me ...*

[44] *temptator eum exagitat ... plerumque adhibet hominem atque adponit nequam spiritus.* In 1,17 kann *peccator, qui ... nos similes sui fieri desiderat*, sowohl auf den Teufel als auch auf den menschlichen Gegner bezogen werden.

[45] Auf das Alte Testament gehe ich natürlich nicht ein; zu Ambrosius vgl. noch besonders *Explan.Ps.*38,8 ff.

[46] *oportet enim episcopum sine crimine esse sicut Dei dispensatorem, non superbum, non iracundum.*

[47] *assuesce unus esse ... quomodo potest unus esse, qui nunc iracundia inflammatur, nunc indignatione gravi exaestuat ...*

[48] Vgl. S. 39 f. und S. 49 f.

[49] Zum Problem der *avaritia* vgl. Sauer a.O. 126 ff., der jedoch auf die Proömienstelle und ihren Zusammenhang nicht eingeht.

[50] Vgl. besonders Matth.6,24; 1.Kor.6,10 und viele andere Stellen.

[51] Vgl. auch Tit.1,9.

[52] Es ist nicht möglich, den ganzen für das Verständnis nötigen Absatz hier auszuschreiben.

[53] Zu Formulierung und Bedeutung des Relativsatzes vgl. etwa Hier.*Ep.* 52,5; sie kehrt im übrigen in *off.*1,246 wieder.

[54] Cic.1,93 ff.; auf Einzelheiten der ciceronischen Terminologie kann ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen.

[55] Ganz schief wieder einmal Testard a.O.165. Der gedankliche Zusammenhang ist dort völlig verkannt, aber es ist unmöglich, auf alle seine Fehlinterpretationen einzugehen.

[56] Vgl. hiezu S. 39 f.

[57] Vgl. hiezu die kritischen Zitate in Anm.10 und 13.

[58] In diesem Zusammenhang darf und muß man auf die vielfachen und intensiven Lesungen der Schrift in der alten Kirche hinweisen; für Ambrosius vgl. etwa Aug.*Conf.*6,3,3.

[59] Die Verwendung des Vier-Tugend-Schemas ist der damaligen Zeit geläufig; vgl. etwa C. J. Classen in *Kerygma und Logos*, Festschrift für C. Andresen 1979,68 ff. Vgl. außerdem etwa Hieron.*Ep.*52,13, der ganz selbstverständlich erklärt: *habeto prudentiam, iustitiam, temperantiam, fortitudinem ... haec te quadriga velut aurigam Christi ad metam concitum ferat.*

[60] Zu *verecundia* vgl. schon 1,1: *... humilitatem verecundiae.*

[61] Vgl. das Zitat Anm.1.

[62] So etwa Testard a.O.192.

[63] Das Nebeneinander zweier verschiedener und sich ergänzender Glücksvorstellungen bei Ambrosius ist schon lange erkannt.

[64] Ps.40,2: *beatus, qui intelligit super egenum et pauperem; in die mala liberabit eum Dominus ...*

[65] Stützend kommt hinzu, daß für den antiken Leser die Erfüllung des *perfectum officium* ohne weiteres die Assoziation der daraus folgenden *beatitudo* auslöst. Dasselbe gilt für die in 1,38 anklingende Vorstellung der ὁμοίωσις θεῷ (*misericordia, ... quae ... perfectos facit, quia imitatur perfectum patrem*). Schließlich gibt Ambrosius noch eine eigene etymologische Deutung von κατόρθωμα: *quo corriguntur omnia, quae aliquos potuerunt lapsus habere.*

[66] a.O.163; ihm folgend Banterle a.O.45 n.21.

[67] Cic.1,7 ff.; Ambr.1,25 ff.; 40 ff.

[68] Cic.1,5 ff.; Ambr.1,23: *neque improvidus ad vos filios meos scribens ...*

[69] Cic.1,9 f.; Ambr.1,27 ff.

[70] Vgl. besonders Becker a.O.134, der dies zuerst mit aller Schärfe betont hat; auf das Fehlen von Ciceros Namen und das Schweigen des Ambrosius inbezug auf seinen eigenen Kompositionsplan geht er jedoch nicht ein.

[71] Auf dies Problem hoffe ich an anderer Stelle eingehen zu können.

[72] a.O. 189 ff.; hier liegt wohl zugleich eine grundsätzliche Differenz des Urteils vor: für Ambrosius ist — meiner Meinung nach wenigstens — der neue christliche Äon bereits angebrochen; aus diesem Bewußtsein heraus erfolgt auch die berühmte Auseinandersetzung mit Symmachus.

[73] Weitere schlagende Beispiele sind etwa 3,69 (Joshua), 3,74 (Ananias) ... Hieher gehört auch die ganz selbstverständliche Verwendung figurativer Bibelinterpretation, die für einen Heiden — trotz aller Vertrautheit mit dem Phänomen der Allegorese — unverständlich sein mußte (3,92 ff.; 101 ff.).

[74] Parallele Ausführungen in *De Jacob* 6,24; 7,28.

[75] Zum Begriff der Providenz vgl. etwa Sauer a.O. 31 ff.

[76] Vgl. hiezu S. 31.

[77] Der Begriff ist hier im alttestamentlichen Sinn zu verstehen; vgl. hiezu Sauer a.O.83 f.

[78] Natürlich ist dabei vorausgesetzt, daß bei den erzählten Wundertaten der Propheten nicht der Prophet selbst, sondern Gott in ihm wirkt; 3,1 liegt eine figurative Bibelinterpretation zugrunde; bedeutsam ist in diesem Zusammenhang das Zitat von Ps.38,2 und damit der Bezug auf das Proömium des 1.Buches.

[79] Vgl. vor allem 3,7: ... *quibus autem locis circumscribitur, cui totus mundus divitiarum possessio est? ... etiam si alii videatur pauper, sibi dives est ...*

[80] Bezeichnenderweise wird die stoische Reminiszenz durch ein Bibelzitat eingeleitet (Rom.8,35 ff.)

[81] Die gedankliche und formale Struktur der Sätze folgt 2.Kor.6,8 ff.

[82] Was besagt schon Testards Charakteristik von 3,1-7 (a.O.182: les paragraphes 1 à 7 du livre III constituent un préambule d'inspiration cicéronienne sur la solitude et le repos) für das Verständnis des Abschnitts?

[83] Vgl. schon P. Keseling, *RAC* 1,775 (s.v. Askese); Zelzer a.O.181; Sauer a.O.10.

[84] 3,10: ... *cui secundum est commune officium ... alia igitur prima, alia media officia ...*

[85] ... *sapientiam carnis, apud quam utilitas pecuniariae istius commoditatis pluris habetur, sed sapientiam, quae ex Deo est, apud quam ea, quae in hoc saeculo magna aestimantur, pro detrimento habentur.*

[86] Natürlich steht die von Jesus abgelehnte jüdische Gesetzfrömmigkeit dahinter.

[87] 3,12: *Inter ipsos quoque homines distantia est. Aliter Daniel sapiens, de quo ... aliter alii sapientes, aliter Salomon, qui ...*

[88] Vgl. S. 27 f.

[89] 1,65: ... *de officiis adgrediamur dicere ...*

[90] Cic.1,94 f.; vgl. S. 45 f.

[91] Vgl. auch 1,144: ... *in vita omnia sint apta inter se et convenientia.*

[92] 1,65; 66; 67; 68; 69; 70; 71; 76; 78; 79; 81; 83; 85.

[93] ... *est igitur bonorum adulescentium ...*

[94] Vgl. etwa 1,70 (... *in oratione nostra* ...); 71 (*homo cordis nostri absconditus* ...); 76 (... *in nostro officio ... debemus* ...); 77 (... *nos* ...); 78 (*nostrae ... verecundiae ... abscondamus ... putemus* ...).

[95] Cic.1,122; 107 ff.; 142 ff.; vgl. S. 44.

[96] An die Bedeutung, die Ambrosius für die Entwicklung des Kirchengesangs hat, braucht hier nur erinnert zu werden.

[97] Das Problem der Keuschheit (*castitas*) ist mehr beiläufig erwähnt; ausdrücklich und ausführlich sowie in Beziehung auf den Kleriker wird es erst in 1,248 behandelt *(de castimonia autem quid loquar...)*.

[98] 1,67: ... *speculum .. mentis plerumque in verbis refulget* ..; 71: ... *habitus ... mentis in corporis statu cernitur*; vgl. schon 1,6 und 1,89.

[99] 1,76: *quodsi etiam ista spectantur altius, quanto magis cavendum est* ...; 1,77: *intellegere quoque ... spectare vero* ...

[100] 1,76: ... *ne quid turpe ore exeat* ...; 1,77: *intellegere ... spectare* ...; 1,78: ... *ut non solum abscondamus ab oculis* ...

[101] Die Überleitung zum neuen Abschnitt in 1,85 ist markiert: *habet sane suos scopulos verecundia, non quos ipsa invehit, sed quos saepe incurrit, si intemperantium incidamus consortia* ...

[102] An ihre Stelle soll die *hospitalitas* des Klerikers treten; vgl. 2,103 ff.; auf die sachliche Bedeutung dieses Punktes kann hier nicht eingegangen werden.

[103] Für das Problem des Umgangs mit dem anderen Geschlecht vgl. beispielsweise Hieron.*Ep.*52,5 (...*caveto omnes suspiciones* ...) oder Possid., *Vita August.*26,1 f.

[104] Zum Verhalten des Ambrosius in diesem Betracht vgl. Paulin., *Vita Ambr.*38 (*orandi adsiduitas*); vgl. etwa auch *Ep.*63,82.

[105] Hieron.*Ep.*52,5 erwähnt als Gefahren die *confabulationes* und den Umgang mit Frauen, *Ep.*52,7 empfiehlt er die Lektüre der Schrift; zum Problem der Kleidung (Ambr.1,83) vgl. Hieron.52,9, zu den *convivia* 52,11, zu den Einladungen 52,16. Es gibt aber noch mehr Parallelen.

[106] 1,98: ... *hoc decorum, quod elucet in vita, movet adprobationem eorum, quibuscum vivitur* ...; 126: *cura etiam illa, ut probemur iis, quibuscum apud quosque vivamus* ...

[107] Vgl. schon 1,229: *actus ... nostri causa etsi non omnibus redditur, tamen ab omnibus examinatur. Nec vero habemus, in quo nos possimus excusare* ...; vgl. hiezu S. 47 f.

[108] Testard a.O.167 (la colère, sujet déjà abordé dans la seconde introduction) hilft wie meistens nicht weiter.

[109] Vgl. schon 1,75: *est etiam gressus probabilis ... tranquillitatis signum.*

[110] Vgl. auch 1,93: .. *ut quasi puer iniurias non teneas* ..

[111] *irascimini et nolite peccare.*

[112] Daß hier eine grundsätzlich andere Haltung gegenüber dem Zorn und den Affekten vorliegt als im stoisch-panaitianischen Text Ciceros, kann außer Betracht bleiben.

[113] Vgl. etwa die Wendung *quis enim ferat, si ipse se gubernare nequeat, qui alios gubernandos receperit;* vgl. außerdem S. 25.

[114] Es handelt sich dabei um die stoische Gegenüberstellung von ὁρμαί und ὁρμαὶ πλεονάζουσαι.

[115] Bei Cicero finden sich diese Gedanken erst später, in 1,136 f.

[116] Natürlich ist in der Einzelformulierung immer wieder der Bezug auf die Predigt deutlich, ebenso in 1,104, wo die Bemerkung *de voce* von der *pronuntiatio* handelt und insofern eine andere Nuance besitzt als das, was in 1,67 und 184 über die Stimme ausgeführt wurde. Bemerkenswert ist, daß Ambrosius in 1,102 ff. zweimal mit der Form der *praeteritio* rhetorische Einzelvorschriften als weniger wesentlich kennzeichnet.

[117] Vgl. S. 28.

[118] Vgl. S. 20.

[119] Cic.1,14; 99; 126; 142.

[120] 1,110: *appetitus .. repressus est ... animus aequalis gerendis ... moderatio pro negotiis, ordo rerum, opportunitas temporum ...*

[121] *fide primus, iustitia praecipuus, in proelio strenuus, in victoria non avarus, domi hospitalis, uxori sedulus.* Daß *fide primus* auf die erste Kardinaltugend zielt, zeigt 1,119: *fuit sapientia deo credere nec...*; vgl. andererseits auch 1,127 und das auf S. 29 Ausgeführte.

[122] Jacob erscheint dreimal kurz hintereinander als *exemplum*, in 1,91 im Zusammenhang mit dem Problem der *iracundia*, in 1,111 im Zusammenhang vor allem mit den Forderungen von 1,106 und in 1,120 als Beleg für das Vorhandensein der vier Tugenden in einer einzigen Person. An jeder Stelle ist der Zusammenhang etwas anders. Wieder muß vor der vorschnellen Annahme von Dubletten gewarnt werden.

[123] Bei Hiob wird immerhin implicit die Unterordnung des Affekts und die *moderatio*, außerdem *pietas* (erste Tugend!) und *magnitudo animi* gerühmt. Welche Rolle die Sozialtugend bei Hiob spielt, war jedem Bibelkenner vertraut. Für David erwähne ich nur *rerum modos, vices temporum servavit*, was auf 1,106 zurückverweist.

[124] Vgl. etwa 1,117 fin. und besonders 1,118: *primi igitur nostri definierunt prudentiam in veri consistere cognitione ... deinde iustitiam spectare ad societatem generis humani ...* Die Art der ambrosianischen Beweisführung wirkt auf den modernen Leser natürlich gelegentlich gezwungen; vgl. etwa 1,119 fin. über Abraham oder 1,121 über Noah. Freilich, für Ambrosius und die damalige christliche Welt ist die Bibel die Quelle aller Weisheit, der religiösen sowohl als auch der weltlichen; das ist im Prinzip nicht so sehr verschieden von der Art und Weise, in der einige Jahrhunderte früher Homer betrachtet wurde.

[125] a.O.170.

[126] *ordo*: 1,14; 17; 98; 126; 142- *moderatio*: 1,98; 102; 117; 152; 159.

[127] Zugrunde liegt natürlich die griechische εὐθυμία, über die Panaitios bekanntlich eine eigene Schrifte verfaßte.

[128] Zu beachten ist der Unterschied gegenüber Ambrosius, der radikaler als Cicero von einer *despicientia rerum humanarum* spricht.

[129] Ambrosius mag sich dabei bewußt sein, daß die Scheidung der Einzeltugenden ohnehin auf einem *vulgi usus* beruht (2,49; vgl. 2,43). Der Gedanke findet sich wieder bereits bei Cicero 2,35, Ambrosius leitet aber daraus eine größere begriffliche Freiheit ab.

[130] Vgl. dazu S. 29.

[131] Der Gedanke kehrt in 2,97 wieder, steht aber dort unter dem Gesichtspunkt des *utile*, genauer gesagt der *commendatio* des Priesters bei den Mitmenschen. Für beide Stellen gibt es Parallelen bei Cicero; 1,122 und 2,46.

[132] Daß *sacerdos* häufig den Bischof bezeichnet, bedarf keines Belegs.

[133] Die Forderung des priesterlichen Coelibats ist damals bekanntlich noch nicht allgemein durchgedrungen.

[134] *gravis acutus ... difficilis abstinentia ... vita obscurior.*

[135] *praesentia quippe plures quam futura praeferunt.*

[136] Vgl. hiezu S. 40 f.

[137] Cicero fordert dort, daß die Pflichten, die sich aus der allgemeinen, und die, die sich aus der individuellen Menschennatur ergeben, übereinstimmen sollen.

[138] Testard a.O. 171 hat das Problem überhaupt nicht gesehen.

[139] *Dominus regnavit, decorem induit.*

[140] *... sed postea quam renovavit eum spiritu et infudit ei gratiam, qui venerat in servi forma et in hominis specie, adsumpsit* (sc. *homo*) *decorem redemptionis humanae.*

[141] *Deus ..., primum hominem cum conderet, bona habitudine, bona membrorum compositione formavit et optimam ei speciem dedit.* Natürlich bezieht sich die Aussage auf den gesamten Menschen.

[141a] Rom. 13,13: *sicut in die honeste ambulemus ...*

[142] 1,223: *personam igitur nobis et speciem natura dispensat, quam servare debemus.*

[143] 1,97; 107; 115.

[144] Vgl. etwa Sauer a.O.15.

[145] Ambrosius denkt hier sehr wahrscheinlich an den Genesisbericht und seinen Abschluß (1,31).

[146] In der Formulierung steht Cic.1,98 ganz nahe: *sic hoc decorum* (sc. *generale*), *quod elucet in vita, movet adprobationem eorum, quibuscum vivitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum.* Trotzdem sind sowohl die Voraussetzungen des Satzes als auch seine Nuancierung sehr verschieden.

[147] *...illud generale ... in omni actu ... hoc speciale, cum aliquem actum in suis habet virtutibus praeeminentem*; vgl. demgegenüber Cic.1,94; 96.

[148] Vgl. besonders 1,238: *sed tamen quamvis perfectus* (sc.*David*), *adhuc perfectiora quaerebat ...*; vgl. S. 49 f.

[149] Bei Cicero ist natürlich die politische Nuance bedeutsam.

[150] Cic.1,99: *nam neglegere quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est, sed etiam omnino dissoluti.*

[151] Der bei Cicero dazwischen geschaltete, aber sachlich passende Exkurs über das *genus iocandi* (1,103 f.) kann, da für Ambrosius bedeutungslos, übergangen werden.

[152] Vgl. etwa Cic.1,99 mit Ambr.1,227 oder Cic.1,102 (... *ut appetitus neque praecurrant nec ... deserant*) mit Ambr.1,229 (*ut appetitus neque praecurrat rationem neque deserat...*).

[153] Ambrosius hat das Problem der Schmeichelei schon in 1,209 im Zusammenhang mit der dritten Tugend berührt; da entspricht Cic.1,91, der dort von einer besonderen Gefahr für den Glücklichen spricht. Bei Ambr.1,226 gibt die Verbindung mit *sermo* die besondere Nuance, die vor allem den Unterschied gegenüber 1,209 begründet.

[154] Cic.1,99: *nam neglegere quid de se quisque sentiat ...*; Ambr.1,277: *nam neglegere bonorum iudicia..*; Ambrosius denkt an seine Adressaten.

[155] Vgl. S. 37 f.

[156] Ambrosius sieht sie bekanntlich als in gewisser Weise natürlich und nicht restlos beherrschbar an, im Gegensatz zur Stoa.

[157] 1,103: ... *excitandamque animadversionem et diligentiam, ut ne quid temere ac fortuito, inconsiderate neglegenterque agamus.*

[158] Vgl. etwa schon die Einführung des Terminus *appetitus* bei Cic.1,101 und Ambr.1,228.

[159] Ambr.1,229 fin.: er hat hier einen bei Cicero in der Mitte des Abschnittes stehenden Gedanken (1,101) ans Ende gestellt und im Ausdruck verstärkt.

[160] Vgl. dagegen 1,98: ... *ne rationem excludat rei alicuius appetitus.*

[161] ... *verentes, ne praefatio prolixior foret, nunc de eo uberius disputandum arbitror.* Aus dem Wort *uberius* folgt keineswegs, daß die anschließende Erörterung etwa länger sein müßte als die des Proömiums (gegen Testard a.O.171 und n.32).

[162] Vgl. S. 39.

[163] *unum est eorum, quibus peccator insultat, conviciatur, inequitat.* Auch die Formulierung weist in diese Richtung.

[164] Vgl. S. 25.

[165] *Horum similes plurimi de meo ordine, de meo numero. Nam mihi infirmo ...*

[166] Vgl. etwa 38,1; 2; 6; 8; 14; 28; 31; 32.

[167] 1,236: *... sanctum David in hoc quoque genere virtutis imparem Paulo non fuisse edocere possumus*; 238: *...evangelico spiritu sanctum David ...*; vgl. auch *Explan.*38,37: *propheta enim et praedicator ecclesiae congregandae evangelico spiritu indulgentias Domini praevidebat et praecipienda apostolis ei Dominus revelabat.*

[168] *... expetebat maledici sibi, quia maledicto illo divinam adquirebat misericordiam.*

[169] Zum Irrtum in der Angabe des Ambrosius vgl. Anm.38.

[170] Vgl. S. 43.

[171] 1,232: *... ut in partibus temperantiae dicamus, quemadmodum reprimatur iracundia.*

[172] *Sed tamen, quamvis perfectus (sc. David), adhuc perfectiora quaerebat ... patientiae autem finis promissorum exspectatio et ideo dicebat: notum ...*

[173] Vgl. die Interpretation der *Explan.Ps.*38,15: *... si non plene consummatus est ad inoffensae habitudinem sanitatis, vaporatur eius cor, habet febrem, ignescit ad obiecta convicia et, si tacet, intra se teritur*; vgl. außerdem schon *Explan.Ps.*38,14.

[174] Vgl. S. 26.

[175] Joh.14,30 ist in 1,241 zitiert (*venit huius mundi princeps..*).

[176] 1,241: *non inveniat auri cupiditatem, non argenti acervos, non vitiorum simulacra.*

[177] Vgl. *Explan.*38,27: *quodsi fueris qualis Jacob, dices Labae, qui se transfigurat in angelum lucis ... quia abscondisti atque obliterasti omnia simulacra vitiorum.*

[178] Ambrosius erweitert in 1,244 die Psalmworte durch das alte Diatribenmotiv, wonach das Erworbene dem Erben zufällt, der es entweder verpraßt oder, wie Ambrosius aus Eigenem hinzufügt, überhaupt nicht in den Genuß des Erbes kommt.

[179] Ambr.1,235: *quid .. vane araneam texis et tamquam casses suspendis inutiles divitiarum copias?* Ps.38,12: *.. et tabescere fecisti sicut araneam animam eius.*

[180] *Explan.*39,1: *... in tricesimo autem et nono psalmo novum adnuntiat testamentum.* Auch in der *Explan.*38 werden eine Reihe von Stellen auf die Erwartungen des Neuen Testaments hin interpretiert.

[181] Vgl. etwa bei Ambr.1,137 die Aufzählung *augere opes, aggerare pecunias, occupare terras possessionibus, praestare divitiis* und die doppelte Kritik *iustitiae formam exuimus, beneficientiam communem amittimus* mit Cic.1,25. In 1,184 steht die Übung zur Frömmigkeit im Gegensatz zur *avaritia*, und 1,193 spricht von einem gefahrvollen Kampf gegen sie, auch dies ungleich heftiger als Cic.1,67. Schroff wird Cicero erst in 2,75 ff., aber da gibt er politische Urteile ab.

[182] Hiezu vgl. S. 26.

[183] Auf 1,241 ff. komme ich gleich zu sprechen.

[184] Ps.38,7: *verumtamen in imagine pertransit homo*; 8: *et nunc quae est exspectatio mea? nonne Dominus?*

[185] Auch in Ps.38,7 wird ein zukünftiges — wie immer zu deutendes — Heil erwartet. Hier geht es jedoch nur um die Interpretation, die Ambrosius dem Psalm gibt.

[186] Das Zitat beginnt schon mit den Worten *unusquisque in suo ordine.* Die erste Deutung von *finis promissorum caelestium*, die Ambrosius nur andeutet und nicht weiter verfolgt, bezieht sich wohl auf die messianische Heilserwartung, die in den Psalmen eine große Rolle spielt.

[187] .. *sed nunc eum (Christum) non videmus; tunc videbimus, cum imago transierit* (vgl.Ps.38,7); *tunc iam non per speculum, sed facie ad faciem ea quae sunt perfecta videbuntur.*

[188] Vgl. Anm.167.

[189] *Umbram enim habens lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum* ...; vgl. 7,19: *nihil enim ad perfectum adduxit lex: introductio vero melioris spei, per quam proximamus ad Deum.* Weitere ergänzende Belege führe ich nicht an, ebensowenig solche für die Vorstellung von Christus als Priester, die im Hebräerbrief ebenfalls eine große Rolle spielt, und auf die Ambrosius anschließend zu sprechen kommt.

[190] Auch in der *Explan.Ps.*38,25 spielt die Abfolge der drei Stufen *umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus* eine Rolle.

[191] Vgl. S. 50.

[192] Zu Christus als *imago Dei* vgl. etwa 2.Kor.4,4; Kol.1,15.

[193] Auch die Vorstellung *exuere - induere imaginem* ist durch die Paulus-Stelle bestimmt.

[194] 1,246; 247; 248; 249 (*disce, sacerdos atque levita*); 250; 251; 253; 256; 257; 258; 259.

[195] 1.Tim.3,7 (zunächst im Hinblick auf den *episcopus*): *oportet ... illum et testimonium habere ab iis, qui foris sunt* ... Zur Rücksicht auf die, die außerhalb der Kirche stehen, vgl. etwa Kol. 4,5 ...

[196] Vgl. auch S. 43.

[197] 1.Kor.3,11.

[198] ... *cum solveris auctori debitum, licet ut opera tua in beneficentiam et adiumenta hominum conferas* ...

[199] Vgl. außerdem Deut.6,5 und Lev.19,18.

[200] Vgl. etwa die Ausgaben von *De officiis* von A. Cavasin, Torino 1938, 543 und Banterle a.O.177.

[201] Vgl. auch die definitorische Fassung bei Cic.2,5.

[202] Vgl. besonders 2.149: *servanda est igitur, filii, depositis fides, adhibenda diligentia: egregie hinc vestrum enitescit ministerium* ...

[203] Die *exempla* von Herodes und Jephthe finden sich auch in 3,77 f., übrigens mit Rückverweis auf 1,255 (*sicut de Herode supra scripsimus*); Ambrosius ist sich also der zweimaligen Verwendung bewußt. Außerdem ist die Nuancierung im 3.Buch verschieden; vgl.3,76: *tolerabilius est promissum non facere quam facere quod turpe sit*; auf Schicksal und Verhalten von Jephthes Tochter geht übrigens nur das 3.Buch ein.

[204] Vgl. S. 55 f.

[205] *magna haec videntur ac nimis severa, sed in magno munere non superflua, quando tanta est levitarum gratia* ...

[206] 1,257: *qui dicit patri suo et matri: non novi te, et fratres non cognovit et filios suos abdicavit* ...; 258: ... *qui suos parentes officio suo non noverint praeferendos* ...

[207] Vgl. hiezu die Zitate Anm.10,11,13.

[208] Dies ist auch mein grundsatzlicher Einwand gegen das wertvolle Buch Sauers (Anm. 5) und darüber hinaus gegen die ganze mir vor Augen gekommene erklärende Literatur zum Werk des Ambrosius; zu Sauer vgl. besonders a.A. S. 207.

D-8038 *Gröbenzell* b. *München,* Seidelbastweg 7

Vigiliae Christinae 38 (1984) 67-76, E. J. Brill, Leiden

INDEBTEDNESS TO PASSIO PERPETUAE IN PONTIUS' VITA CYPRIANI

BY

JAAKKO ARONEN

In this paper a fresh attempt is made to examine the relationship between the acts of martyrdom of Perpetua and Felicitas (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* = *P. Perp.*) from the year 203[1] and the biography of Cyprian (*Vita Cypriani* = *V. Cypr.*) supposedly written by the deacon Pontius some time after Cyprian's death (258).[2]

The numerous problems raised by *V. Cypr.* were the subject of a good deal of discussion in the first two decades of the present century.[3] Among the most important were the questions of the person of Pontius,[4] the historical validity of the writing, its literary genre, its relation to another ancient document of Cyprian's martyrdom, the so-called *Acta proconsularia Cypriani*, which were written in an official court-record style, and, finally, the sources of Pontius. It is not my intention to recapitulate the discussion here, since most of the issues have been succesfully dealt with by Michele Pellegrino and Christine Mohrmann.[5]

There is, however, one problem related to the question of Pontius' sources that has not been sufficiently examined, namely, the possible influence of *P.Perp.* As is well known, *P.Perp.* was a direct source of inspiration for two North African *passiones*, the *Passio Montani et Lucii* (= *P.Mont.*) and the *Passio Mariani et Iacobi* (= *P.Mar.*),[6] which are contemporary with *V.Cypr.* This influence derived from the position of authority *P.Perp.* enjoyed in North African Christian circles, a position witnessed e.g. by its liturgical use. Consequently it was very natural to use this existing text as a generic model for accounts of later martyrdoms. *P.Mont.* and *P.Mar.* also share certain characteristics with *V.Cypr.*[7] These are mainly phraseological and can be explained for the most part as an integral part of the linguistic register of that religious community. Indeed, they are usually found also in Cyprianic writings—a fact that, of course, may have influenced their wider use. At

any rate, no incontestable signs of interference between *V.Cypr.* and the two contemporary *passiones* can be put forward.[8]

The question now arises: Can the exemplariness of *P.Perp.* also be detected in *V.Cypr.*? Different answers have been given. Harnack has exaggerated the importance of *V.Cypr.* seeing in it an archetype from which all later Christian biographies derive.[9] His attitude to some sort of Perpetuan influence is positive.[10] Reitzenstein and Martin were more explicit in their reference to *P.Perp.* as one of the models of Pontius.[11] In support of these views parallel passages and expressions were presented, although not systematically. The references vary in all the above-mentioned scholars and many of Harnack's examples should be disregarded as far too haphazard.[12]

Corssen and Delehaye adopt a negative position, arguing that the few possible parallels are unimportant.[13]

Opinions with regard to the literary genre of *V.Cypr.* have also varied. As mentioned above, Harnack considered it pure biography. Reitzenstein emphasized the literature of *exitus illustrium virorum* (i.e. descriptions of great men's deaths)[14] referring, however, also to the exemplariness of the *passiones* (*P.Perp.*, *P.Mont.*, *P.Mar.*).[15] Monceaux speaks of a panegyrical speech,[16] whereas Corssen emphasizes the apologetic features.[17] It will be of some interest to note that *V.Cypr.* clearly falls into two parts: 1-10 and 11-19, the latter being an account of Cyprian's martyrdom, a kind of *Passio Cypriani*.[18] This seems to imply that the latter part could indeed generically owe something to the existing literature of the *passiones*. Otherwise, it is perhaps wisest not to try to search too eagerly for the generic roots of *V.Cypr.* in the jungle of the various popular genres and sub-genres of the time.[19]

Recently both Pellegrino and Mohrmann have aimed at reducing the points of contact between *P.Perp.* and *V.Cypr.* to a minimum and even consider them insignificant.[20] I cannot totally agree with their viewpoint, a viewpoint which, as the most recent word said on the subject, may also be regarded at the present time as representing a general consensus. In my opinion, the relationship between the two texts requires further discussion before any definite conclusions can be drawn.

In what follows, I propose to examine the relevant *loci* somewhat more closely and consistently than has been the case so far.

1. The crucial passage from the standpoint of our theme is the prologue where the starting points and aims of the writing are presented. As

an important reason for the genesis of his work Pontius refers to the fact that while previous generations had honoured ordinary laics and catechumens and written down full accounts of their martyrdoms, Cyprian is much more deserving of a biography since he is both martyr and bishop, a man who had a good deal to teach even without being martyred: *V.Cypr.* 1, 2.

Certe durum erat, ut cum maiores nostri plebeis et catecuminis martyrium consecutis tantum honoris pro martyrii ipsius veneratione debuerint, ut de passionibus eorum multa aut ut prope dixerim paene cuncta conscripserint, utique ut ad nostram quoque notitiam qui nondum nati fuimus pervenirent, Cypriani tanti sacerdotis et tanti martyris passio praeteriretur, qui et sine martyrio habuit quae doceret.

> It would surely be hard that the passion of such a bishop and such a martyr as Cyprian should be passed over, who even without being martyred had much to teach, while our forefathers have given such honour even to laics and catechumens who have obtained martyrdom, for reverence of this very martyrdom, as to record many details, or rather, almost everything of their tribulations, so that they might be brought to our knowledge also who were not yet born.

It is not difficult to see here an allusion to the acts of Perpetua and Felicitas.[21] Consequently, the whole work of Pontius can to a great extent be considered as a polemical counterpart to these acts. In this passage Pontius also refers to one of the purposes mentioned in the prologue of *P.Perp.*, cf. *P.Perp.* 1,2 *haec* (sc. *documenta*) — *necessaria posteris* and *V.Cypr.* 1,2 *de passionibus eorum — conscripserint, utique ut ad nostram quoque notitiam qui nondum nati fuimus pervenirent.*

This idea of writing especially for posterity is more clearly emphasized in Pontius' prologue as being one of his own aims, too. The passage in question is worth quoting since the phraseology reveals connections with the acts of Perpetua: *V.Cypr.* 1,1 *ut ad posteros quoque nostros incomparabile et grande documentum in immortalem memoriam porrigatur et ad exemplum sui litteris digeratur.* - *P.Perp.* 1,1-2 *Si vetera fidei exempla—in litteris sunt digesta ut lectione eorum quasi repraesentatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et nova documenta aeque utrique causae convenientia et digerantur?—et haec vetera quandoquidem futura sunt et necessaria posteris.*

At least as important as the connection on the level of vocabulary is that on the level of thought. As far as I know, this point has been overlooked in earlier discussions. The above passage shows that the starting point of *P.Perp.* can also be seen in the opposition between

older religious writings and the need to record contemporary acts of faith. It seems to me that although Pontius regards himself as an opponent of the trend to honour exclusively the martyrdoms of ordinary people, he could not avoid using the apparatus of terms and thought that had been established by *P.Perp.* Against this background it is interesting to note that in this respect *P.Mont.* also owes something to the exemplariness of *P.Perp.* The work opens by defining its purpose in the following way: *P.Mont.* 1,1 *hoc officium ad has nos impulit litteras ut fratribus post futuris et magnificentiae Dei fidele testimonium et labores ac tolerantiam nostri pro domino memoriae relinqueremus.* We may note once again the idea of leaving an account for future generations. The direct loans from *P.Perp.* are included in the epilogue where both the antithesis between old and new writings and the necessity to write for posterity are expressed: *P.Mont.* 23,7 *O testium Dei experimenta praeclara quae ad memoriam posterorum scripta sunt merito, ut quemadmodum de scripturis veteribus exempla, dum discimus, sumimus, etiam de novis aliqua discamus.*

This peculiar feature, a kind of ring composition, is also found in *P.Perp.* and *V.Cypr.* The above-mentioned ideas contained in the prologues are repeated in the epilogues:*P.Perp.* 21,11 (new deeds of heroism are also important as matters of record, cf. *P.Perp.* 1,2) *haec non minora veteribus exempla in aedificationem Ecclesiae legere debet*, etc. - *V.Cypr.* 19,1 (Cyprian is at the same time a bishop and a martyr, cf. *V.Cypr.* 1,2)—*ut Cyprianus, qui bonorum omnium fuerat exemplum, exemplum etiam sacerdotalis coronae in Africa primus inbueret.*

The argumentation according to which new accounts must also be recorded in writing seems later to have fossilized into a mere commonplace, e.g. in the North African *Passio Marculi* (from 348) the following passage may be noted (PL 8,760) *Iustum enim ac satis dignum est, ut antiquorum testium laudibus recentium quoque martyrum virtus adjuncta glutinetur.*

The opening words of *P.Perp.* (*si vetera fidei exempla*, etc., cited above) are echoed in *V.Cypr.* 3,4 where Cyprian is said to have followed the example of ancient righteous: *multa quae ad veterum exempla iustorum imitatione consimili persecutus promerendo Deo totius religionis obsequia praestitit.* That we may assume the influence of the phrase in *P.Perp.* is also corroborated here by the fact that similar expressions recur in *P.Mont.* We can trace here one of the favourite

slogans of 3rd century North African hagiography, cf. *P.Mont.* 3,4 *nova posse ad vetera exempla pertingere*; 16,4 *o matrem inter vetera exempla numerandam*; 23,7 *de scripturis veteris exempla, dum discimus, sumimus*, etc.[22]

2. Apart from the ideas presented in the prologue, another direct allusion to the contents of *P.Perp.* can be seen in *V.Cypr.* 11,3.[23] Providing positive grounds for Cyprian's exile in Curubis during the Decian persecution, Pontius states that a Christian's native country is none other than the whole world (an idea adopted from Stoicism): *Christiano totus hic mundus una domus est*,[24] while for a pagan the name of *patria* is as dear as that of his parents. In this connection Pontius adds that Christians reject even their own parents if the latter advise them to turn away from God: *nos et parentes ipsos, si contra Deum suaserint, abhorremus*. In *P.Perp.* 3,1-4 there is a scene where Perpetua's pagan father tries to persuade his daughter to give up the Christian faith.[25] Perpetua, however, remains inexorable. She even records that after the departure of her father she thanked God and was comforted by her parent's absence (*domino gratias egi et refrigeravi absentia illius*).

It is possible that Pontius had the Perpetuan scene in mind,[26] although, in my opinion, we cannot exclude the simple fact that controversies between Christian and pagan members of a family must have been very common in early Christian communities, so that both passages can independently reflect the same state of things.[27] Moreover, there is also some Biblical support for the idea: *Matth.* 10,37 *Qui amat matrem aut patrem plus quam me, non est me dignus.*

If we accept the reminiscence theory, it will be of some interest, in view of my late remarks, to note that the allusion is posited at the beginning of the latter part of the work, the *passio* proper, just as its possible point of departure in *P.Perp.* occurs at the beginning right after the prologue.

3. The inclusion of one or more revelatory visions in the account of a martyr's final days is a feature common both to *P.Perp.* and to the texts which in other ways also belong to its sphere of influence (*P.Mar.*, *P.Mont.*). The visions in *P.Mar.* and *P.Mont.* abound in loans and reminiscences from *P.Perp.*[28] As far as I can see, we can regard it as certain that the emphasis placed by Pontius on Cyprian's vision (*V.Cypr.* 12-13) is due to a tradition originating in *P.Perp.* I do not intend here to deal in detail with the vision and its interpretation; it may suffice for the

present purpose to point out that it contains apparently only one echo from *P.Perp.* After her first vision Perpetua together with her brother interprets the vision as indicating future martyrdom: *P.Perp.* 4,10 *intelleximus passionem esse futuram.* Cyprian for his part interprets the angel's message in his vision thus: *V.Cypr.* 12,5 *intellexi sententiam passionis futuram.*

A more striking similarity, however, occurs in the passage that immediately precedes the account of the vision. Pontius defines the point of time of Cyprian's visionary experience in the same way as Perpetua does before her third vision, cf. *V.Cypr.* 12,3 *die quo in exilii loco mansimus* and *P.Perp.* 8,1 *die quo in nervo mansimus.* It is highly unlikely that identical wording in an identical context is mere coincidence.

4. Pontius tells us something about Cyprian's feelings after he had been arrested on his estate. Realizing that he was soon to be martyred, he marched from home in joyful and courageous mood: *V.Cypr.* 15,2 *processit animus sublimis erecto, hilaritatem praeferens vultu et corde virtutem.*

We are witnessing here the first steps of a hagiographical topos which was to become popular. The motif clearly derives from *P.Perp.* 18,1-2 (the martyrs' procession from prison to the place of execution) *processerunt—quasi in caelum hilares vultu decori, si forte gaudio paventes non timore. Sequebatur Perpetua lucido vultu et placido ingressu,* etc. The topos - as one already may expect - recurs in *P.Mont.* 13,2ff. *Erat illic videre martyres Christi felicitatem gloriae suae vultus hilaritate testantes—ad passionis locum cum gaudio et sine pavore venerant* and can be found in Cyprian's *De lapsis,* too: 259,8 (Hartel) *qui hilaris ac laetus procedit, quo modo mortem suam deflet.*

As evidence for later realizations of this topos I refer to *Passio Marculi* (PL 8,764) *egrediebatur vultu laetus, festinus incessu non tam praesentem poenam quam futuram cogitans gloriam*; *Passio Theclae* A 20 (von Gebhardt) *Iussit autem praeses et illam* (sc. *Theclam*) *adduci. Quae cum gaudio processit hilaris*; (Ps.-) Victor Vitensis, *Passio septem martyrum* 11 (Petschenig) *incedebant itaque cum fiducia ad supplicium quasi ad epulas concurrentes.* Cf. also Eusebius, *Hist. eccl.* 5,1,35 (the letter of the churches of Lyons and Vienne, alleged to be from 177, but probably reworked in the 3rd cent.) οἱ μὲν γὰρ ἱλαροὶ προῄεσαν, δόξης καὶ χάριτος πολλῆς ταῖς ὄψεσιν αὐτῶν συγκεκραμένης.

In the Perpetuan passage the heroine is further characterized as *ut matrona Christi ut Dei delicata.* When Cyprian is brought before the

judge from the house of the officer of the guard (called *princeps* in a current technical term[29]) we are given the following word play, 16,2 *egressus est domo principis, sed Christi et Dei princeps.*[30] The contexts in the two texts are comparable but the expressions are not identical and it may merely have been the opportunity for the pun that gave rise to the expression. There is a similarly constructed pun in *V.Cypr.* 9,5 *Quid inter haec egerit Christi et Dei pontifex, qui pontifices huius mundi tanto plus pietate, quanto religionis veritate praecesserat.*

5. I have already pointed out how Pontius can define the point of time, borrowing the expression from an identical context in *P.Perp.* Another example occurs when the day of execution dawns: *V.Cypr.* 16,1 *Illuxit denique dies alius—ille divinus.* Cf. *P.Perp.* 18,1 *Illuxit dies victoriae illorum.*[31] Here, too, the reminiscence functions as a kind of heading, introducing a new scene. What then follows in *V.Cypr.* seems to have been adapted from Cyprian's *De lapsis.*[32]

6. At the final moment the executioner hesitates and lingers over his task. Cyprian urges the man to grasp the sword which was about to fall from his trembling fingers: 18,4 *moram carnificis urgere temptabat, cuius munus est ferrum, et iam labentem dextera gladium vix trementibus digitis circuibat*, etc. Perpetua was forced to seize the trembling hand of the young gladiator and guide it herself to her throat: *P.Perp.* 21,9 *errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit.* The hesitation and fear of the executioners when confronting a holy person is of course highly suitable for the purposes of Christian propaganda and is to occur time and again in the accounts of martyrdoms.[33] Although we do not have here a word for word reminiscence, the indebtedness of this passage to *P.Perp.* has sometimes been acknowledged.[34]

Besides the fact that the whole genesis of *V.Cypr.* may be due to a great extent to the existence of *P.Perp.* (cf. the prologue), the above survey also demonstrates that the indebtedness in the course of the text is twofold. It can be seen as well in the literal loans as in the use of certain motifs. The relevant passages are not exceptionally numerous but neither are they by any means insignificant. On a closer examination of the contexts of the reminiscences and their position in the whole, we notice how they function in *V.Cypr.* as a kind of constructive principle of genre: opposing but still partly coincident thoughts are presented in the prologue by means of the same phraseology; similar time definitions

occur in identical connections introducing identical situations; a revelatory vision is included; emphasis is placed on the mood and manner of procession of the future martyr and on the hesitation of the executioner, etc. These motifs occur in the same order and in the same parts of the work as in *P.Perp.* We are not justified in referring to them as mere commonplaces or as typical phraseology of the *passiones* since at that time strict hagiographical generic rules had not been established. Another contemporaneous work, the *Passio Montani*, which is generally agreed to belong to *P.Perp.*'s sphere of influence, contained many similar reminiscences. There is, however, no reason to assume any direct link between *P.Mont.* and *V.Cypr.* In these texts we can witness the formation process of certain hagiographical topoi which have their origin in *P.Perp.*

All in all, the seminal role of *P.Perp.* in North African hagiography is once more attested and the view which connects *V.Cypr.* 11-19 generically with the literature of the *passiones* is corroborated.

Notes

[1] Ed. by C.J.M.J. van Beek, Nijmegen 1936. Most recently printed (with minor and, admittedly, arguable emendations) in H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford 1972) 106-131.

[2] Editions: G. Hartel (Vindobonae 1871, CSEL 3.3); M. Pellegrino (Alba 1955, see n. 5); A. A. R. Bastiaensen (Verona 1975, see n. 5). The quotations in this paper are from Bastiaensen's edition.

[3] I have listed here only those contributions which have relevance to our theme. A further bibliography can be found in Pellegrino (see n. 5) 201-205 and in Bastiaensen's edition (see n. 5) 278-280. — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* II (Paris 1902, repr. 1963) 190-197; A. Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie,* Texte und Untersuchungen zur Gesch.d.altchristl.Liter. 39.3 (Leipzig 1913); R. Reitzenstein, *Die Nachrichten über den Tod Cyprians. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte der Märtyrerliteratur*, Sitzungsber.d.Heidelberger Akad.d.Wiss., 14. Abh. (1913); P. Corssen, Das Martyrium des Bischofs Cyprian, *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft* 15 (1914) 211-233, 285-316; 16 (1915) 54-92, 198-230; 17 (1916) 189-206; 18 (1917-1918) 118-139, 202-223, 249-272; J. Martin, Die Vita et Passio Cypriani, *Hist. Jahrbuch* 39 (1919) 674-712; H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles 1921, repr. 1966) 94-104.

[4] Preserved in none of the manuscripts older than the 12th cent., the writer's name has been transmitted by Jerome, *De vir. ill.* 68 *Pontius, diaconus Cypriani, usque ad diem passionis eius cum ipso exilium sustinens egregium volumen vitae et passionis Cypriani reliquit.*

[5] M. Pellegrino, *Ponzio. Vita e martirio di San Cipriano. Introduzione, testo critico, versione e note*, Verba seniorum III (Alba 1955); Chr. Mohrmann, Introduzione in *Vita di*

Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino. Testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen, Vite dei Santi III, (Verona 1975) IX-XXVI.

[6] See e.g. V. Lomanto, Rapporti fra la Passio Perpetuae e passiones africane, *Forma Futuri, Studi in onore del cardinale M. Pellegrino* (Torino 1975) 566-586 with references.

[7] This fact led A. d'Alès (Le diacre Pontius, *Recherches de science religieuse* 8 (1918) 319-378) to form the universally rejected hypothesis that Pontius was also the author of *P.Mar* and *P.Mont.* as well as of the Ps.-Cyprianic *De laude martyrii* and *Quod idola dii non sint*.

[8] For examples of the similarities, see Pellegrino's commentary, *passim*.

[9] This view has been criticized, e.g. by Reitzenstein 68-69, Pellegrino 77, Mohrmann XIII-XIV.

[10] Harnack 5, 19.

[11] Reitzenstein 49-50; Martin 689-690, 697-698, 707.

[12] E.g. *V.Cypr.* 7,3 *martyrii dignatione — P.Perp.* 4,1 *in magna dignatione*; *V.Cypr.* 14,5 *infestationem hominis anhelante — P.Perp.* 10,4 *pervenimus anhelantes*; *V.Cypr.* 15,5 *custodia delicata — P.Perp.* 20,2 *puella delicata*. See Harnack's commentary *ad loc.*

[13] Corssen (1917-1918) 137; Delehaye 97.

[14] For this literature, see A. Ronconi, Exitus illustrium virorum, *Studi italiani di filologia classica* 17 (1940) 3-32.

[15] Reitzenstein 49-52.

[16] Monceaux 192.

[17] Corssen (1917-1918) 249-251.

[18] This has been often noticed, e.g. Monceaux 190; Harnack 57; Pellegrino 75; Mohrmann XVI. Cf. the characteristic title *Vita et passio Cypriani* given by Jerome in *De vir.ill.* 68 (see n. 4).

[19] I share the cautiousness of Delehaye (103) and Mohrmann (XVII).

[20] Cf. Pellegrino 91; Mohrmann XVII, XXV-XXVI.

[21] Cf. Harnack 5; Reitzenstein 47-48; Corssen (1917-1918) 138-139; Martin 690; Delehaye 96; Pellegrino 90.

[22] Cf. also the same kind of chain of thought as in *V.Cypr.*: *P.Mont.* 7,7 *laetandum est, fratres dilectissimi, ut patriarchis, etsi non iustitia, vel laboribus adaequari possimus*.

[23] E.g. Harnack 5; Reitzenstein 55.

[24] Cf. *Stoic.vet.frg.* III, 333-339; Cic. *Leg.* 1,23; Cic. *Rep.* 6, 9, 14 *quorum domus esset omnis hic mundus*; Sen. *Ben.* 7, 1, 7, etc. — For Christian examples, cf. Min.Fel. 33,1 *deo una domus est mundus hic totus*; Tert. *Pudic.* 11 *totus hic mundus una omnium domus est*.

[25] Similar scenes between Perpetua and her father also occur in *P.Perp.* 5,1-6 and 6,2-5.

[26] Harnack (19) regards it as certain.

[27] Cf. also the sharp altercation in Aemilianus' vision (*P.Mar.* 8,2-11) between the visionary and his pagan brother.

[28] Cf. my Marianus' Vision in the Acts of Marianus and Iacobus: An Analysis of Style, Structure and Generic Composition, to appear in *Wiener Studien*, and also Lomanto's article (see n. 6).

[29] Corssen (1914) 297-299.

[30] Cf. *P.Mont.* 18,1 *egrediebatur de carcere Dei testis, iam ad carcerem non reversurus*.

[31] Cf. also *P.Mar.* 11,8 *dies a visione primus illuxerat* and a textual variant for *P.Mont.*

9,1 *altera die quae post hanc visionem illuxit* (p. 75 in P. Franchi de' Cavalieri's edition, Roma 1898).

[32] *V.Cypr.* 16,1 *dies de conscientia futuri martyris laetus et discussis per totum mundi ambitum nubibus claro sole radiatus*; Cypr. *Laps.* 1 *nube discussa tranquillitas et serenitas refulserunt — Domini luce radiatus mundus eluxit*. See Corssen (1917-1918) 128.

[33] Cf. e.g. Ambr. *De virginib.* 1,9; Prud. *Perist.* 1,92; 10,706-710.

[34] Corssen (1917-1918) 137; Harnack (29) puts it rather naively: "Hat sich Pontius oder hat sich Cyprian selbst dieser Scene erinnert?". Martin (707-708) is opposed and refers as a source to *P.Mar.* 12,1-2, but I fail to see any reason for this.

Helsinki, University of Helsinki

Vigiliae Christianae 38 (1984) 77-90, E. J. Brill, Leiden

SOME SYRIAC EXCERPTS FROM GREEK COLLECTIONS OF PAGAN PROPHECIES

BY

SEBASTIAN BROCK

For James Drescher, aet. LXXX

Some time in the late fifth century, and perhaps in Alexandria, an anonymous author compiled a work entitled *Theosophia* in eleven books; the first seven books of this were devoted to an exposition of the orthodox faith, while the last four consisted of a collection of pagan oracles and sayings thought to predict or support certain Christian teachings. The original work is unfortunately lost, apart from a short fragment,[1] but an abstract, generally known as the Tübingen Theosophy,[2] survives, as well as a number of other later collections under such titles as *Symphonia, Chresmoi* or *Propheteiai;*[3] these latter texts, which mainly consist of sayings of Greek philosophers and poets, proved to be immensely popular, and use was made of them in popular sermons (in Coptic[4] as well as in Greek), and in art,[5] with provision even being made for the portrayal of these pagan prophets in the eighteenth-century manual of Greek ecclesiastical art by Dionysios of Fourna.

Drawing on this type of material a Syriac writer of c. 600 compiled a short work addressed to the pagans of Harran, inviting them to convert to Christianity, seeing that so many of the pagan writers they admired—as well as their own prophet, Baba—had foretold the coming of Christ and the main tenets of Christian doctrine. Three extracts from this particular collection (henceforth referred to as Syr-A)[6] are quoted in chapter 19 of Dionysios bar Ṣalibi's apologetic work against the Muslims,[7] where he triumphantly ends his quotations by asking his Muslim readers: "What have you got to say, children of Hagar, in answer to these manifest prophecies concerning Christ, his Incarnation and Passion, prophesied by pagans concerning him long before his coming? Which of them prophesied concerning your Muhammad?"

Dionysios in fact quotes six pagan prophecies, only the last three of which derive from Syr-A; evidently he had access to a second collection of prophecies which was circulating in Syriac. The new texts he quotes are:

(1) a saying of Solon;

(2) an oracle given at Cyzicus (although this text features in Syr-A §§ 7, 18, Dionysios quotes from a different translation which itself is based on a somewhat different Greek text);

(3) an oracle given to Augustus.

All three texts reappear in Barhebraeus' compendium on theology, the *Candelabra of the Sanctuary*, base IV,[8] and this small collection will henceforth be referred to as Syr-B.

At first sight it might seem that Barhebraeus (died 1286) borrowed these prophecies from Dionysios (died 1171), but on closer inspection this proves impossible, seeing that Barhebraeus' text of the Cyzicus oracle contains material absent from Dionysios.[9]

In base III of his same work[10] Barhebraeus quotes eight further pagan prophecies from what (as we shall see) must have been yet another already existing Syriac collection, different from both Syr-A and Syr-B. These texts are attributed to:

(1) Hermes Trismegistos;
(2) Hules (a corruption of Thules);
(3) Eunomios;
(4) Plutarch;
(5) Hermes;
(6) Aristotle;
(7) Sophocles;
(8) Plato.

At the end Barhebraeus adds an intriguing note; "The person who translated these testimonies and oracles from Greek into Syriac says that 'the Greek is more extensive, for I found another testimony as well, but because it is in the language of Homer, I was unable to translate it' ".

This statement indicates that the particular Greek collection of prophecies which Barhebraeus is quoting in Base III contained only nine prophecies, and accordingly it must be distinct from the Greek behind Syr-B, quoted in Base IV. Furthermore, the fact that the untranslated text was 'in the language of Homer' at once suggests that it was an oracle.[11] This collection used by Barhebraeus in Base III will be referred to as Syr-C.

How are these three Syriac colections, Syr-A, Syr-B and Syr-C, related to extant Greek texts? With only a few exceptions (all in Syr-A),[12] the Syriac prophecies find parallels in one or other of the various Greek sources, although there is no exact correspondence with any single one: evidently all three Syriac collections are witnesses to lost Greek collections. The following tables indicate the main relationships with extant Greek texts (for these reference is made only to the closest parallel available);

TABLES

Syr-A (section no.)	Erbse	Cyril of Alex. (PG 76)	Malalas (Dindorf)	Other
2 Thules (cp 16)	ω.16		25^{6-8}	
3 Orpheus			73^{5-9}, 74^{6-10} 74^{12}-75^{5}	
4 Hermes (a)	ω.1		26^{11-20}	
(b) (cp 14)	ω.1	(556A)	27^{5-6}	
(c)	ω.1	(552C)	27^{7-11}	
5 Sophocles	ω.17	549D	40^{17-18}	
6 Petissonios			65^{13}-$66^{1,3-7}$	
7 Oracle at Cyzicus (cp 18)	θ.53-4		77^{14}-78^{2}	
8 Plato (cp 17)	(ω.3)		188^{7-12}	
9 Plato		548D		
10 Pythagoras		548D		
11 Orpheus		541B		= Kern 245^{7-8}
12 Apollo				Or. Sib. 1, 324-5
13 Porphyry				
14 Hermes (cp 4(b))	ω.1	552CD		
15 Amelios		936A		
16 Thules (cp 2)	ω.16			
17 Plato (cp 8)	ω.3	916B, 553B	188^{7-12}	
18 Apollo (cp 7)	θ.54			
19 Hermes				
20 Plotinos				
21 Poimandres				Corp. Herm. XIII, 1-2, 4
22 Sibyl (a)				cp Baalbek Oracle
(b)				Or. Sib. III, 785-8
(c)				cp Baalbeck Oracle

23 Sagae (a)	(p. 196)	Or. Sib. VI, 26; VIII, 312
(b)		
(c)	(p. 195)	Or. Sib. VIII, 287-90, 292-6

27-32, 34 Baba of Harran

Syr-B (Dionysius, Barhebraeus *Candelabra* IV)

	Erbse	Malalas	parallel in Syr-A
1. Solon	ω.11 (p. 206)		
2. Oracle at Cyzicus		p. 77[17-18,19-78]2	§ 7
3. Oracle to Augustus		p. 231[12,15,20-232]1	

Syr-C (Barhebraeus *Candelabra* III)

1. Hermes Trismegistos	ω.1 (p. 202-3)	p. 26[19-277]	cp § 14
2. Thules	ω.16 (p. 207)	p. 25[2,4-9]	cp §§ 2, 16
3. Eunomios[14]	ω.5 (p. 204)		
4. Plutarch	ω.6 (p. 204)		
5. Hermes	ω.2 (p. 203)		
6. Aristotle	ω.5 (p. 204)		
7. Sophocles[15]		p. 65[20-662]	§ 6
8. Plato	ω.4 (p. 20)		

The links in Syr-B and Syr-C with the oracles quoted by John Malalas are intriguing, especially since similar links are also apparent in §§ 2-8 of Syr-A.

The more precise relationship of the Syriac sayings in Syr-B and Syr-C to the Greek can best be set out by juxtaposing the Greek texts alongside the English translations; these latter are deliberately literal, and their awkwardness simply reflects that of the Syriac translation itself, many of whose idiosyncracies are due to misunderstandings of the Greek.

The texts are presented in the order in which they appear in Barhebraeus' *Candelabra* IV and III. For Barhebraeus I have used, besides the editions in *Patrologia Orientalis* 31 and 27 (respectively), Mingana syr. 27 (of 1641/2),[16] and Cambridge Add. 2008 (of the fifteenth century);[17] while for Dionysios bar Ṣalibi's Treatise against the Muslims I have relied on Mingana syr. 89 (of the eighteenth century) and 215 (of the nineteenth century).[18]

For the Greek texts I quote from Dindorf's edition of John Malalas' *Chronicle* and from Erbse's edition of the Tübingen Theosophy and

related texts. The material for each excerpt in Syr-B and Syr-C is arranged as follows:

(i) translation of text in Barhebraeus;
(ii) variants in Dionysios bar Ṣalibi (only applicable for Syr-B) and in other Syriac manuscripts;
(iii) nearest parallel Greek text;[19]
(iv) Greek variants presupposed by the Syriac translation;[20]
(v) further comments (where necessary).

Syr-B

Barhebraeus, *Candelabra* IV

1. *Oracle to Augustus*

(i) The oracle which was given to Augustus of the house of Octavianus[a] when he wanted to learn[b] who would reign after him: 'A Hebrew child shall be (*or* is) called God, Christ[c], who (will) reign over the blessed; being thus eternal he shall leave his dwelling place and come and return to[d] our dwelling place'.

(ii) a. Dionysios: 'the king'.
b. Dionysios: 'know'.
c. Dionysios: 'Christ God'.
d. Dionysios: 'from' (= Greek).

(iii) This is an abbreviation of the form of the oracle to be found in Malalas (p. 231),[21] where the relevant parts read:

Ὁ δὲ Αὔγουστος Καῖσαρ Ὀκταβιανὸς.....Τίς μετ' ἐμὲ βασιλεύσει τῆς Ῥωμαικῆς πολιτείας; .....

Παῖς Ἑβραῖος κέλεταί[a] με θεὸς μακάρεσσιν ἀνάσσων
τόνδε δόμον προλιπεῖν καὶ ἄιδος[b] αὖθις ἱκέσθαι.
καὶ λοιπὸν ἄπιθι ἐκ πρόμων[c] ἡμετέρων.

(iv) a. Misread as καλεῖται.
b. Misread as ἀΐδιος.
c. Syr. = δόμων (so Kedrenos).

2. *Solon the philosopher*[a]

(i) Finally, when he shall be seen upon earth in contemptible fashion, because[b] of wrongdoings he will be clothed in a body and by means of the irreproachable decisions of the divinity he will render ineffective the

corruption (produced by) the passions. From here envy shall seize an unbelieving people, and, as they hang him on high like a guilty person, he shall gently[c] gather everything to himself.

(ii) a. Dionysios: 'for Solon said concerning Christ'.
b. Dionysios (and some manuscripts of Barhebraeus): 'and because'.
c. Dionysios: + 'and in lowly fashion'.

(iii) The following Greek text is Erbse's ω.11 (p. 206);[22] as it will be seen from (iv), some of the variants presupposed by the Syriac are to be found in Σ (Vat. gr. 2200 of 8/9th century). In some other collections the saying is attributed to Chilon.

ὀψέ ποτέ τις[a] ἐπὶ τὴν πολυσχιδῆ ταύτην[b] ἐλάσειεν <ἂν>γῆν καὶ δίχα σφάλματος[c] σὰρξ γενήσεται· ἀκαμάτοις δὲ θεότητος ὅροις ἀνιάτων παθῶν λύσει φθοράν. καὶ τούτῳ[d] φθόνος γενήσεται ἐξ ἀπίστου λαοῦ[e] καὶ πρὸς ὕψος κρεμασθήσεται[f] ὡς θανάτου κατάδικος καὶ πάντα πραέως πείσεται.

(iv) a. *om* = Σ (cp Erbse p. 122).
b. *om* = Σ.
c. Syr = διὰ σφάλματα. Σ has διὰ πετάσματος. (for διὰ πταίσματος).
d. Syr = κατὰ τούτου = Σ.
e. Syr = ἀπίστῳ ἐγγενήσεται λαῷ = Σ.
f. Syr = κρεμασθείς = Σ.

(v) The translation of σὰρξ γενήσεται by 'will be clothed in a body' (*pagra neth'aṭṭaph*) conforms with the predilection of Syriac Christianity for clothing metaphors in the context of the Incarnation.[23]

3. *Oracle at Cyzicus*

(i) The oracle which was given by Apollo in the temple of Cyzicus[a] when it was shaken so as to be destroyed[b], ⌜when they said to him. 'Prophesy and tell us, o pure prophet, giver of oracles, valiant, almighty, king Apollo, what and whose shall this temple be?' And he said[c], 'The things you are performing look to virtue and adornment. But I say, the trinity is a single God most high, alone, whose incorruptible word shall be conceived in a young girl, a child who has not experienced intercourse, and in the likeness of fire shall he run over the world; and he will catch everything and offer (it) as an offering to his father. Hers[d] shall be this house, and Maria is her name'. ⌜They say to him, 'Then we serve

you in vain, o pure one, giver of oracles, valiant, king of all, Apollo'. He says, 'Was it not he who sent me to make the truth clear (*lit.* polish)? I did not know what I said, but the cloud stretched above the heaven is his'[e].

(ii) a. Dionysios: 'the town Cyzicus'.
b. Dionysios: 'so as to fall'.
c. Dionysios omits.
d. The manuscripts of both Dionysios and Barhebraeus have *dileh* 'his', but this is an easy corruption of *dilah* 'hers' (especially as the Syriac transcription of 'Maria' is very naturally misread as *marya* 'Lord').
e. Dionysios omits this final section.

(iii) The Cyzicus oracle is also to be found in Syr-A, no 7 (and a brief extract in 18), which is closely related to the text in Malalas, pp. 77-78.[24] The present piece in Syr-B not only represents a quite independent Syriac translation, but it is also evident that it must have been made from a Greek version of the oracle which differed in several respects from the account in Malalas: thus both the reference to an earthquake and the final question and answer are without any parallel. For the central part of the text, however, the Greek underlying Syr-B will have been reasonably similar to Malalas' accounts where the relevant sections read (pp. 77-78):

...ἐπηρώτησαν λέγοντες ταῦτα· Προφήτευσον ἡμῖν, προφῆτα, Τιτάν, Φοῖβε Ἄπολλον, τίνος ἔσται δόμος οὗτος, εἴ τι δὲ ἔσται; καὶ ἐδόθη αὐτοῖς χρησμὸς παρὰ τῆς Πυθίας οὕτος· Ὅσα μὲν πρὸς ἀρετὴν καὶ κόσμον ὅρωρε ποιεῖτε. ἐγὼ δὲ ἐφετμέω τρεῖν ἕνα μοῦνον ὑψιμέδοντα θεόν, οὗ λόγος ἄφθιτος ἐν ἀδαεῖ κόρῃ ἔγκυος ἔσται. οὗτος ὥσπερ τόξον πυριφόρον μέσον διαδραμὼν ἅπαντα κόσμον, ζωγρεύσας πατρὶ προσάξει δῶρον. αὐτῆς ἔσται δόμος, Μαρία δὲ τοὔνομα αὐτῆς.

Syr-C

Barhebraeus, *Candelabra* III

1. *Hermes Trismegistos*

(i) One alone is the intellectual light, (consisting) of intelligible fire: and the intellect which is at all times illumined in an illumined mind. And there is nothing else in its mixture, and in spirit it encircles[a] everything. And outside this one there is no god, no angel, no demon, no essence (οὐσία) whatsoever; but he is lord of all and god and father,

and everything is in him and under his authority; whose word, having in perfect fashion proceeded from him and been born, is maker of all; and having at his generation overshadowed the nature of the waters, he caused the water to bring forth.

(ii) a. Graffin's text in *Patrologia Orientalis* reads *bryk* 'is blessed' (so too his translation), and no variant is recorded in his apparatus. The Greek περιέχει, however, makes it clear that this is a corruption of *kryk* 'encircles', which is in fact the reading of Mingana syr. 27, f.35a and Cambridge Add. 2008, f.67b.

(iii) Another excerpt from Hermes occurs in no 5, below, while partly parallel material, in a different translation, is to be found in Syr-A, 4 and 14; Syr-A. 4 is closely related to the text in Malalas, while the (short) extract in 14 seems to be nearer to the form of the quotation in Cyril of Alexandria, *C. Julianum* I (PG 76, col. 552D). The two excerpts in Syr-C, on the other hand, would appear to be associated rather with Erbse's ω.1[25] (for Syr-C, 1) and ω.2 (for Syr-C, 5);[26] the relevant part of ω.1 reads (Erbse, pp. 202-3):

..ἓν μόνον ἦν φῶς νοερὸν πρὸ φωτὸς[a] νοεροῦ καὶ ἔστιν ἀεὶ νοῦς νοὸς φωτεινὸς καὶ οὐδὲν ἕτερον ἦν ἢ ἡ τούτου ἑνότης[b].... καὶ πνεύματι πάντα περιέχει· ἐκτὸς τούτου οὐ θεός, οὐκ ἄγγελος, οὐ δαίμων, οὐκ οὐσία τις ἄλλη· πάντων γάρ ἐστι κύριος καὶ πατὴρ καὶ θεός....καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ ὑπ' αὐτόν[c] ἐστιν.

ὁ γὰρ λόγος αὐτοῦ προελθών, παντέλειος ὢν καὶ γόνιμος καὶ δημιουργός, ἐν γονίμῳ φύσει πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησεν.

(iv) a. Syr 'fire', but perhaps due to inner Syriac corruption: i.e. for *nura methyaddʿanitha* read *nuhra methyaddʿana*.

b. How the Syriac translater reached 'in its mixture' is unclear.

c. Note that in Malalas both πατὴρ and καὶ ὑπ' αὐτὸν are absent.

(v) The use of 'overshadow' (*aggen*) in the mistranslated final sentence is of interest, since this verb is a technical term in Syriac for the activity of the Holy Spirit.[27]

2. *Thules*

(i) The oracle which was given to Thules[a] in the region of Africa when he enquired who before him and who after him was able to subdue the entire earth. And he was told, 'Before you, god; and after you, the word and the spirit which sprout up[b] with each other, and all things are coming to the one, whose dominion is for ever. Now you shall die speedily because you have not reflected on your path'.

(ii) a. All manuscripts of Barhebraeus have *hlys*, an easy corruption of *tlys* (Thules).

b. Syr *šwḥyn*, for which Graffin suggests (p. 583, n. 9) the emendation *šwyyn* 'equal', but this is unnecessary since the Syriac represents a calque on σύμφυτα.

(iii) The oracle to Thules also occurs twice in Syr-A: first in § 2, with just the oracle's reply, and then again in § 16, prefaced by a historical introduction similar to that in Malalas. Syr-C once again represents an independent translation, and its final sentence is absent from both quotations in Syr-A. Although the mention of Africa would seem to associate Syr-C with Malalas, the phraseology is somewhat closer to that of Erbse's ω.16 (p. 207),[28] which reads:

Φράσον μοι, πυρισθενές, ἀψευδές, μάκαρ, ὁ τὸν αἰθέριον μετεγκλίνων δρόμον τίς πρὸ τῆς ἐμῆς βασιλείας ἠδυνήθη ὑποτάξαι τὰ πάντα ἢ τίς μετ' ἐμέ; καὶ ἐδόθη αὐτῷ χρησμὸς οὗτος· Πρῶτα θεός, μετέπειτα λόγος καὶ πνεῦμα σὺν αὐτοῖς· ταῦτα δὲ σύμφυτα πάντα καὶ ἕν τε καὶ εἰς ἓν ἰόντα, οὗ κράτος αἰώνιον. ὠκέσι ποσὶ βάδιζε, θνητέ, ἄδηλον διανύων[a] βίον[b].

(iv) a. Syr = διανοίων, for which see Erbse, p. 212 (apparatus).

b. Syr = δρόμον = χ (Erbse, pp. 112, 212).

3. *Eunomios*

(i) Eunomios the philosopher said 'The incorruptible eye of the father, whose flow is continual, having a power equal in course with his will,[a] receiving its nature from him, namely the all powerful, the word, who is by his nature almighty'.

(ii) a. Reading *dabṣebyaneh* for *dabṣebyanah* ('with its will', i.e. the eye's).

(iii) This is a particularly interesting piece as far as the manuscript transmission is concerned. The text represents a variant form of the Greek saying attributed to Aristotle (Erbse's ω.5), to be found only in Erbse's manuscript V^1; it thus in fact represents a doublet to Syr-C. 6 below (which, however, translates the standard Greek text form of the saying attributed to Aristotle). Now V^1 in fact is the only manuscript to have a saying attributed to Eunomios (unknown; possibly the fourth-century Arian bishop of Cyzicus), but this is the saying attributed in the other Greek manuscripts to Plutarch (ω.6 = Syr-C, 4 below), and not ω.5. Erbse's ω.5, attributed to Aristotle,[29] reads (p. 204; cp pp. 123-4):

ἀκάματος φύσις θεοῦ γενέσεως οὐκ ἔχουσα ἀρχήν·[a] ἐξ αὐτῆς δὲ ὁ πανσθενὴς οὐσίωται[b] λόγος.

(iv) a. Syr = ἄφθιτον ἀένναον ὄμμα πατρός, σύνδρομον ἔχον τῇ θελήσει τὴν δύναμιν = V^1 (Erbse, p. 124).

b. Both here and in no 6 the Syriac represents φυσίωται.

4. *Plutarch*

(i) Before that cause which is exalted more than all, nothing is understood;[a] its entirety (derives) from its entirety, and there is another (originating) from it, and resembling it; it is other, but does not (exist) in another fashion.

(ii) a. Graffin's Syriac text has '*I* do not understand anything', but the ʾ*n*ʾ 'I' is absent from Mingana syr. 27 and Cambridge Add. 2008, and represents an inner Syriac corruption.

(iii) This corresponds to Erbse's ω.6 (attributed to Eunomios in V^1); this reads (Erbse, p. 204, cp pp. 138-9):[30]

τοῦ ὑπερτάτου τῶν ὅλων αἰτίου, προεπινοεῖται οὐδέν· ὅλος δὲ ἐξ ὅλου, ἄλλος δὲ ἐξ αὐτοῦ ὡς αὐτός, ⌜ἀλλ' οὐκ ἀλλοῖος καὶ μέσον οὐδὲν·[a]

(iv) a. Syr would seem to represent ἄλλος ἀλλ' οὐκ ἀλλοίως, for which compare Erbse's V^1.

5. *Hermes*

(i) You, being god and father of all, do not have from any other this (ability) to exist at every moment. After you I acknowledge one like you, to whom, in a way that you know, you gave birth; and he is the son, and god from god, essence from your essence, who brings to you an incorruptible image and likeness in all things to you, o god and father, so that he may be in you, and you in him, the mirror of beauties and persons united to each other.

(iii) This is based on a text resembling Erbe's ω.2, which reads (p. 203):

..πατέρα τῶν ὅλων, θεὸν ὄντα μόνον, ἀπ' οὐδενὸς ἔχοντα ἀρχήν, ἔγνωκα. ἕνα μετά σε ὄντα μόνον ἐκ σοῦ γεραίρω υἱόν, ὃν ῥώμῃ ἀπορρήτῳ καὶ ὀξυτέρᾳ φωνῇ ἴδιον εὐθὺς ἀφθόνως καὶ ἀπαθῶς ἀγένητον λόγον ἐγέννησας, θεὸν ὄντα τὴν οὐσίαν ἐκ τῆς οὐσίας, ὃς σοῦ τοῦ πατρὸς τὴν εἰκόνα τὴν ἄφθαρτον καὶ πᾶν ὁμοίαν φέρει, ὥστε εἶναι ἐκεῖνον ἐν σοι, σὲ δὲ ἐν ἐκείνῳ, κάλλους ἔσοπτρον, ἀλληλεύφραντον πρόσωπον.

6. *Aristotle*

(i) To the nature which has no labour of the child (*or* birth) of god[a] there is nothing prior, because from him he receives his nature - the almighty, the word.

(ii) a. The Syriac could also be translated 'To the nature of god which is without the toil of birth'.

(iii) This corresponds to Erbse's ω.5, to which Syr-C's 3 (attributed to Eunomios) is a doublet; the Greek text will be found under 3, above.

7. *Sophocles*

(i) There is one god, the father, self-originate, without father. His son who is from him has enriched himself threefold[a]. We belong to the minor portion of the angels. Now that you have learnt, go and be in silence.

(ii) a. Some manuscripts of Barhebraeus read 'him whom god has enriched'.

(iii) The text attributed to Sophocles in ω.17 (and quoted in Syr-A.5) is very different. In fact we have here another misattribution, for the quotation derives from an oracle given to king Petissonios at Memphis, recorded in Malalas (and later writers).[31] A rather longer excerpt, with the correct attribution, but without the oracle's last two lines,[32] is to be found in Syr-A.6. Once again Syr-C represents an independent translation from the Greek. The corresponding text in Malalas reads (pp. 65-6):
..οὗτος ὁ θεὸς αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ, πατὴρ υἱὸς αὐτὸς ἑαυτοῦ τρισόλβιος· εἰς μικρὸν δὲ μέρος ἀγγέλων ἡμεῖς. μαθὼν ἄπιθι σιγῶν.

8. *Plato*

(i) One is the cause of all, and from him is the single son; and this one is not in time, for he is everlasting; and the other is everlasting and not in second place. And there is nothing equal to them in everlastingness.

(iii) This represents the end of Erbse's ω.4, and once again there are some evident links between the Greek text underlying Syr-C and that preserved in Erbse's manuscript V^1. The relevant part of ω.4 reads (Erbse, p. 204; cp cp. 136-8):
..εἷς γὰρ αἴτιος τοῦ παντός, ⌜εἷς καὶ ἐξ αὐτοῦ, ἄλλος ὁ εἷς[a] καί ποτε οὗτος ὁ εἷς οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀίδιος γὰρ ὁ εἷς καὶ συναίδιος[b].

(iv) a. Syr = καὶ ἐξ αὐτοῦ εἷς υἱός = V^1M^1.

b. Syr appears to represent a rather different text (none of the variants given by Erbse pp. 136-7 are suitable).

Conclusion

The various pagan prophecies quoted by Dionysios bar Ṣalibi and Barhebraeus derive from three different Syriac collections:

(1) Dionysios' quotations from the Sibyl, the Sagai, and the Harranian prophet Baba, all derive from the Syriac collection of pagan prophecies probably made c.600 with the aim of encouraging the Harranians to convert to Christianity. This collection, referred to here as Syr-A, was published in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14 (1983) and so does not receive direct discussion in the present article.

(2) Three sayings, of Solon, an oracle at Cyzicus and an oracle to Augustus, which are found in both Dionysios and (independently) in Barhebraeus (*Candelabra* IV), derive from a second Syriac collection, here referred to as Syr-B, which may well once have contained further sayings and oracles as well. There is an overlap between the contents of Syr-A and Syr-B since both include the Cyzicus oracle; the two Syriac texts, however, represent independent translations from two differing recensions of the Greek, both of which are related in some way to the recension in Malalas. The oracle to Augustus also points to indirect links with Malalas.

(3) Eight sayings, preserved in Barhebraeus, *Candelabra* III, derive from a Greek collection of nine texts (the untranslated one probably being an oracle). These eight sayings here called Syr-C, once again exhibit a certain overlap with Syr-A (see Table, p. 80), and it is probably significant that this is in material which is also to be found in Malalas; Syr-C, however, represents an independent Syriac translation of a Greek text which was somewhat different from that underlying Syr-A. This Greek text behind Syr-C already contained one duplication (Syr-C.3 and 6 = Erbse ω.5), and two misattributions (Syr-C.3 and 7); it evidently also had some striking similarities with Erbse's manuscript V^1 (Vind.ph.gr.110,I of the sixteenth century, copied by a monk of Sinai), whose markedly variant text is thus accorded a long ancestry.

None of the extant Greek collections provides us with the precise source for any of the three Syriac collections, and so these latter take on a certain importance as witnesses to collections no longer surviving (or at least not yet published), all the more so since it would seem likely that these underlying Greek collections all drew directly or indirectly upon the lost source(s) of Erbse's ω and Malalas.[33]

NOTES

[1] Reprinted in H. Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien* (Hamburg 1941) 185-200 (these derive ultimately from the Sibylline Oracles; most of the pagan oracles in the Theosophia will have been drawn from Porphyry's *De philosophia ex oraculis haurienda*).

[2] Erbse, 167-201.

[3] Several are given in Erbse, 202-22.

[4] See R. van den Broek, Four Coptic fragments of a Greek Theosophy, *VC* 32 (1978) 118-42; further bibliography on the Theosophy can be found here, 118 note 1.

[5] See, for example, I. Dujčev, *Heidnische Philosophen und Schriftsteller in der alten bulgarischen Wandmalerei* (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 214, 1976).

[6] Edition, translation and commentary are to appear in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14 (1983). The section containing the prophecies of Baba was earlier published by I. E. Rahmani, in his *Studia Syriaca* I (Charfet 1904), and of this there is an English translation by F. Rosenthal, The prophecies of Baba the Harranian, in *A Locust's Leg. Studies in honour of S.H. Taqizadeh* (London 1962) 220-32.

[7] Unpublished; for manuscripts, see p. 80 above.

[8] Edited by J. Khoury in *PO* 31, 18-20.

[9] Note that Barhebraeus also quotes them in a different order.

[10] Edited by F. Graffin in *PO* 27, 582-4.

[11] These caused great difficulties to Syriac translators, who often resorted to guesswork.

[12] For these, see my edition (n.6 above).

[13] Barhebraeus has the order Augustus, Solon, Cyzicus.

[14] Erbse's ω.5 is attributed to Aristotle, and 'Eunomios' here is in fact a doublet to Syr-C.6; see further below.

[15] This is totally different from the Sophocles saying in Syr-A 5 (= Erbse, ω.17), and it corresponds to the oracle given to Petissonios (= Syr-A.6).

[16] Ff.35a-36a (Base III), 45b (Base IV).

[17] Ff.67b-68a (Base III).

[18] Mingana syr. 89, ff.67a-b, and syr.215, ff.83a-84a; for other manuscripts, see A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) 297. J. Khoury (*PO* 31, 19 n.8) mentions the existence of an unpublished thesis on this work by Muḥammad Ḥamdi al Bakri.

[19] For other Greek witnesses, reference should be made to Erbse and to Dindorf's edition of Malalas.

[20] I pass over the many mistranslations. For Greek manuscripts and collections I employ Erbse's symbols.

[21] The oracle in Erbse, 179, is only distantly related. The form in Malalas is subsequently to be found in some later Byzantine chronicles.

[22] Part of the text accompanies the figure of Solon in the medieval wallpaintings of the Monē Bellas (in Epiros): cp K. Spetsieris, Eikones hellēnōn philosophōn eis ekklēsias, *Epistēmonikē Epetēris tēs philosophikēs scholēs tou panepistēmiou Athēnōn* II.14 (1963-4) 413 and plate 32. For quite a different text attributed to Solon, see note 31.

[23] See my Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition, in ed. M. Schmidt, *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihre Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4: 1982), 11-40. The same phenomenon can be observed in Syr-A.24.

[24] The setting and text in the Tübingen Theosophy (θ. 53-4) are very different. An extract from this text is regularly attributed to Plutarch in the portrayals of pagan prophets in Greek monasteries: Spetsieris, 413, 415, 419.

[25] His paragraphs b, c and e.

[26] Compare also Erbse's χ.2-3 for the same grouping of sentences. The complicated Greek textual tradition is discussed by Erbse, 104-11.

[27] See my Passover, Annunciation and Epiclesis, *NT* 24 (1982), 222-33.

[28] Cp χ.15 (Erbse, 212); for the textual tradition see Erbse, 111-3.

[29] Aristotle, with most of this text, features in the seventeenth-century wallpaintings in the Parekklesia of the Monē Ibērōn on Athos (Spetsieris, 401 with plate 16; cp also 413, 415, 419).

[30] Plutarch, together with an extract from this saying, features on the wall of the Trapeza of the Lavra monastery on Athos (Spetsieris, 401 with plate 12). For quite a different text attributed to Plutarch, see note 24.

[31] A shortened form of this saying (with a different ending) is attributed to Solon in the Parekklesia of the Monē Ibērōn (Spetsieris, 401 with plate 13; cp 415 with plate 33).

[32] The penultimate sentence is of the greatest interest since it corresponds to a line in an oracle of Apollo to Theophilus in the Tübingen Theosophy (θ 13; Erbse, 169 line 31 τοῦτο θεός· μικρὰ δὲ θεοῦ μερὶς ἄγγελοι ἡμεῖς) which, as L. Robert has recently pointed out (Un oracle gravé à Oinoanda, *CRAIBL* 1971, 597-619, esp. 605), is also to be found in a second-century inscribed oracle at Oinoanda (on the borders between Lycia and Phrygia).

[33] According to Erbse, 145, ω was a source for Malalas, belonging to the early sixth century. That any of the Syriac collections could have derived their sayings direct from Malalas (or one of the later Byzantine chroniclers) is extremely unlikely.

Oxford, Oriental Institute, Pusey Lane.

Vigiliae Christianae 38 (1984) 91-103, E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

Stevan L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom.* New York, The Seabury Press, 1983. 182p.

Recently three European scholars have published new studies on the Gospel of Thomas, the collection of 114 Sayings of Jesus found at Nag Hammadi in 1945.

A. Guillaumont proved decisively that the original author of this book wrote in East Aramaic, the dialect of Edessa in Mesopotamia, but had assimilated a Gospel tradition in West Aramaic, the language of Jesus and the Judaic Christians ('Les sémitismes dans l' Évangile selon Thomas': in R. van den Broek and M. J. Vermaseren, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Leiden 1981, 190 - 204).

G. Quispel argued that the Gospel of Thomas is based on a Judaic Christian source, an Encratite source and, moreover, a Hermetic source, the pre-Christian Definitions of Hermes Trismegistos, discovered some years ago in an Armenian translation (' The Gospel of Thomas revisited': in B. Barc, *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi,* Québec 1981, 218 - 266).

R. McL. Wilson, in his Presidential Adress delivered at the 36th General Meeting of the Society for New Testament Studies held in Rome, August 1981, reports a growing consensus among professors of the New Testament that most of the ''synoptic'' materials contained in ''Thomas'' are Q sayings, but taken from a version of Q in which the apocalyptic expectation of the Son of Man was still missing ('Nag Hammadi and the New Testament', *NTS* 28, 289 - 302).

Davies has read none of these publications, but follows the same track. In the lively and enjoyable book here under review he refutes the opinion of Haenchen, Schrage, Aland, Gaertner, Schippers and others that the Gospel of Thomas is Gnostic. What seems to be Gnostic, should rather be interpreted in terms of Early Christian and Jewish Wisdom speculations. There cannot be any doubt that this extra-canonical writing is completely independent of the canonical Gospels. Sometimes it has preserved a tradition even better than the wording of Mark, Matthew, Luke, let alone John.

I welcome this progress in research which is at the same time a strongly worded protest against apologetic prejudice. The Gospel of Thomas has been buried in the sand of Egypt for sixteen centuries and after its discovery it has been wished away for almost forty years. Now at last New Testament professors become aware of its importance. The implications are considerable. Jesus is quoted in Logion 71 as having said: 'I will destroy this house and nobody will be able to build it up again''. ''This house'' is a Semitism for ''this temple'' (Hebrew: habbaith hazzèh). The same expression occurs in Jeremiah 7, 8 and 11, where the Lord threatens through the intermediary of his prophet to destroy the temple of Jerusalem. In this context it is important to note that in the parallel story of Jeremiah 26, 8 the priests try to murder Jeremiah.

If we admit that ''Thomas'' is not a Gnostic perversion of Holy Writ, and hands down an independent tradition, this logion becomes understandable. Jesus, like Jeremiah before him and inspired by his example, transmits a Word of the Lord, probably spoken during the cleansing of the temple (cf John 2, 19), to the effect that He is going to destroy this temple, if the priests continue to make a robbers den of this house of worship.

Davies' book is certainly a great step forward, but I am sorry to state that he is not well informed about recent developments in the field of Early Church History. He denies that the name Didymus Judas Thomas, which occours only in writings from Edessa, proves that the new Gospel is of Edessene origin. But also the term ''monachos'', which occurs as a substantive for the first time in this writing and is its pivotal concept, presupposes East Aramaic iḥidaja (celibate) and points to Aramaic Christianity. He denies that ''Thomas'' contains Judaic Christian tradition of a later time and dates the writing c. 50 A.D. But it presupposes a long time of transmission and antagonism with the Gentile Church, when James, the brother of the Lord, in logion 12 is said to be the primate of the whole Church, for whose sake heaven and earth have been created. He does not know that Encratism, to be distinguished from Gnosticism and as old as the opponents in the Pastoral Letters of ''Paul'', came to Edessa at an early date and continued to exist there until the rise of Messalianism, in Edessa c. 360. Encratites must be responsible for the idea in ''Thomas'' that only unmarried people can go to heaven (logion 75). He tries to deny the obvious fact that the exclusively Johannine and idiomatic expression used in logion 43 (''you have become like the Jews'') presupposes, if not the use of the Fourth

Gospel, certainly the use of a source which was familiar with "John". But then the Gospel of Thomas is later than the Gospel of John and cannot be dated about 50 A.D.

All this is self-evident for present-day research. Davies should have done his homework better.

3722 BR *Bilthoven*, N. Houdringelaan 32 G. QUISPEL

Origène, *Philocalie*, 1-20 Sur les Écritures. Introduction, texte, traduction et notes par Marquerite Harl et *La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*. Introduction, texte, traduction et notes par Nicholas de Lange (Sources Chrétiennes, 302). Paris, Les Éditions du Cerf, 1983. 594 p. 445 F.

En 1976, Junod présenta aux lecteurs de Sources Chrétiennes la deuxiéme partie de la *Philocalie* d'Origène, les chapitres 21-27 "Sur le libre arbitre". Dans le présent ouvrage Mme Harl fait connaître à ces lecteurs les autres chapitres de cette collection fameuse de textes origéniens.

C'est à dessein que je parle de 'faire connaître', parce qu'il me semble que ce livre a pour la première fois rendu ces textes accessibles aux lecteurs modernes. Certes, il y avait une excellente édition, donnée déjà en 1893 par J. A. Robinson, qui permettait à chacun de lire le texte de ce recueil. (La relecture des manuscrits par Mr. de Lange a confirmé la grande qualité du texte de Robinson. Dans le présent ouvrage, l'apparat critique est plus étendu.) Mais sans guide ce texte n'était pas vraiment accessible. Mme Harl a rédigé ce guide.

Comme d'habitude dans cette série, la page de titre parle d'introduction, texte, traduction et notes. Chacun de ces mots représentente ici une chose spéciale et demande une mention dans ce compte-rendu.

Dans l'introduction, on trouve un essai sur l'herméneutique d'Origène tel qu'elle apparaît dans ce recueil de textes "Sur les Écritures". Dans cet essai, l'auteur montre sa profonde connaissance de l'oeuvre d'Origène dans sa totalité, ce qui l'aide à interpréter les textes que les Philocalistes ont choisis (Elle parle de 'Philocalistes', parce qu'il n'est pas sûr que Grégoire et Basile soient les vrais auteurs de ce recueil.) Cette introduction, comme tout l'ouvrage, montre comment la philologie est la source de toute interprétation solide. En plusieurs endroits

l'auteur propose, pour certains mots, des nuances d'interprétation qu'on ne trouve pas dans les dictionnaires.

Particulièrement intéressantes sont les observations de l'auteur sur le parallélisme entre l'action de la Providence et l'inspiration divine de l'Écriture. Comme, selon la théorie stoïcienne, la Providence s'étend à toutes choses jusqu'au plus petit détail, ainsi l'Esprit de Dieu inspire les Écritures jusqu'au plus petit détail. Mais comme les oeuvres de la Providence ne sont pas toujours visibles à la première vue, ainsi le sens des textes n'est pas donné à la première lecture. Origène découvre dans les textes sacrés une pédagogie divine, qui fait usage de 'cryptage' et des textes 'impossibles'. L'auteur donne une exposé admirable des idées d'Origène sur l'interprétation de la Bible. Elle dit (p.42) qu'elle ne veut pas écrire ici un essai complet sur Origène comme théoricien de l'interprétation de la Bible. Je pense qu'elle n'est pas loin de l'avoir fait. Ainsi ce volume de la série Sources Chrétiennes est un livre vraiment remarquable.

Ici nous rencontrons une partie de cet ouvrage qui n'a pas été mentionnée dans le titre (qui ne parle que de 'notes') mais qui est extrêmement important: les analyses de chaque chapitre. Dans ces analyses, l'auteur suit les textes de près et explique tous les raisonnements d'Origène, qui sont souvent très compliqués. Ces analyses comprennent en fait un commentaire courant de cette partie de la *Philocalie*. Elles montrent comment l'auteur s'est assimilé la pensée d'Origène, ce qui la rend un guide excellent dans ce domaine.

La traduction reflète de son côté cette familiarité. Je ne connais aucun traducteur qui combine d'une telle facon exactitude et clarté. Cette traduction est vraiment exemplaire.

Dans la deuxiéme partie, M. de Lange donne une nouvelle édition critique de la *Lettre à Julius Africanus*, précédée de la *Lettre d'Africanus à Origène*, à laquelle Origène répond. Le but d'Africanus était de démontrer que l'histoire de Suzanna n'est pas une partie authentique du livre de Daniel. En renvoyant à des cas parallèls où l'on n'a pas de doutes concernant l'authenticité, Origène défend l'authenticité de l'histoire de Suzanna. Tous les manuscrits des deux lettres remontent à la Chaîne sur le livre de Daniel. La tradition de ces textes est confuse comme celle de beaucoup d'autres textes des Chaînes. L'édition présente apporte une amélioration considérable aux éditions de Routh et Reichardt.

Dans son introduction, l'editeur fait entre autres une comparaison entre les opinions antiques (d'Africanus et d'Origène) et les opinions modernes concernant l'authenticité de l'histoire de Suzanne.

La traduction française est exacte et bien lisible. Une petite observation: en 10,6-7 (σὺ μὲν ἀπεφήνω,) ὡς καταλαβών (τινα τρόπον) a été traduit par "comme si tu était un expert"; en 17,58 ὡς καταλαβὼν (ἔφασκες) par "(tu as affirmé) avec assurance". A mon avis, Origène veut souligner qu'Africanus parle comme quelqu'un qui est (de quelque façon, τινα τρόπον) venu à une notion claire dans la chose discutée. L'assurance en est une conséquence; le mot 'expert' ne correspond pas avec le caractère de l'aoriste.

Que l'auteur veuille accepter cette remarque comme un signe d'intérêt pour son excellente édition.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Diodori Tarsensis *Commentarii in Psalmos I* (In Ps. I-L), quorum editionem principem curavit Jean-Marie Olivier (Corpus Christianorum. Series Graeca, 6). Turnhout, Brepols/Leuven, University Press, 1980. CXXVI, 330 p.

Une fois de plus la série Corpus Christianorum publie un texte resté jusqu'à maintenant inaccessible. Il fut découvert en 1905 par L. Lebreton dans deux manuscrits, dont l'un (*Parisinus graecus* 168), ne donne pas le nom de l'auteur, l'autre l'attribue à «Anastase métropolite de Nicée». Son disciple, L. Mariès, découvrit que la paternité de ce commentaire revient à Diodore de Tarse, mais il ne réussit pas à mettre sur pied une édition. M. Olivier présente maintenant le premier volume (qui sera suivi de deux autres), dans lequel on trouve le commentaire sur les psaumes I-L, précédé d'une longue introduction.

Dans cette introduction il discute la tradition manuscrite, à la fois directe et indirecte, de ce commentaire. Dans la traduction indirecte, c'est-à-dire dans les Chaînes, la situation est normalement déjà compliquée par le fait que les écrivains ont souvent modifié les textes en les abrégeant, etc. Ici la situation était rendue encore plus difficile par le fait qu'un grand nombre de fragments était attribué à «Anastase». L'éditeur a frayé son chemin à travers cette matière tres embrouillée, dont il rend compte d'une façon claire.

Dans le deuxième chapitre il énumère les arguments justifiant l'attribution de l'ouvrage à Diodore de Tarse. Contre Devreesse il montre que le commentaire est l'oeuvre d'un seul auteur et non pas une compilation

anonyme; que l'auteur est d'origine antiochienne; qu'il applique une méthode d'exégèse donnant la primauté à l'analyse grammatico-stylistique et historique, et use d'un concept de θεωρία opposé à l'allégorie alexandrine (cf. p. CVII).

L'éditeur attire l'attention sur la dernière partie du prologue, dans laquelle Diodore expose que, tout en voulant pratiquer une exégèse «historique et littérale», il ne s'interdira pas «l'élévation de la considération supérieure» (τὴν ἀναγωγὴν καὶ τὴν θεωρίαν τὴν ὑψηλοτέραν), car, dit il, «l'histoire ne s'oppose pas à la considération supérieure; au contraire, elle est la base et le point d'appui des pensées supérieures». (J'ai transcrit la réproduction de la pensée de Diodore, telle que la donne l'éditeur, p. XCI). Cette 'considération', dans quelle mesure diffère-t-elle de l'allégorie? Diodore s'exprime ainsi: «Il faut seulement prendre garde que la θεωρία ne devienne un renversement du texte (ἀνατροπὴ τοῦ ὑποκειμένου): cela ne serait plus de la considération, mais de l'allégorie». Et il poursuit: Τὸ γὰρ ἄλλως ἀγορευόμενον παρὰ τὸ κείμενον οὐ θεωρία ἐστὶν ἀλλ' ἀλληγορία. M. Olivier traduit: «Car là où à côté du texte est cherché un sens différent, ce n'est pas de la considération supérieure, mais de l'allégorie». Cependant παρὰ τὸ κείμενον ne signifie ici pas «à côté du texte» mais «à l'encontre du texte». Diodore ne s'oppose pas à ceux qui admettent un sens plus profond «à côté du» sens littéral, mais à ceux qui renversent le texte. Par exemple, il y a des gens qui interprètent l'abysse de Gen. 1, 2 comme une indication des démons (οἷον ἀντὶ μὲν ἀβύσσου δαίμονας sc. ποιοῦντες νοεῖν). C'est l'exégèse à laquelle Basile s'oppose dans *In Hexaemeron* II 4: Οὔτε οὖν ἄβυσσος δυνάμεων πλῆθος ἀντικειμένων, ὥς τινες ἐφαντάσθησαν. (Voire aussi Grégoire de Nysse, *Apologia*, PG 44, 81 D). Comme Basile et Grégoire, Diodore s'oppose ici à l'exégèse allégorique de l'école alexandrine.

Le commentaire de chaque psaume commence par une introduction sur le caractère de ce psaume. Le commentaire sur les versets est en général assez bref et objectif.

Le texte grec a été imprimé d'une façon irréprochable. Cette édition est un véritable enrichement de notre connaissance de l'exégèse antiochienne. On souhaite que l'éditeur réusisse à achever bientôt cette grande entreprise.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Basilio di Cesarea, *Le Lettere*. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione, commento a cura di Marcella Forlin Patrucco. Vol. I (Corona Patrum, 11). Torino, Società Editrice Internazionale, 1983. 556 p. Lire 60.000.

Until now the collection of Letters of Saint Basil was accessible in two modern editions, that by R. J. Defferari in the Loeb Classical Library and that by Y. Courtonne in Les Belles Lettres. These works provide Greek texts and translations, in English and French respectively, but only a restricted number of explanatory notes. Recently W. D. Hauschild published a German translation of letters 95-213 (Bibliothek der Griechischen Literatur, 3). This part of the collection mainly concerns Basil's struggle against the Pneumatomachi; in his notes Hauschild gives the reader some more information about the historical background of these letters.

The present book is the first volume of a new critical edition of the Basilian letters, together with a commentary which sketches the literary, historico-political and theological background of this highly important collection. The volume contains the letters 1-46, i.e. those which were considered by the earlier composers of the collection to belong to the period before Basil's election as bishop of Caesarea in 370. In an introdutory chapter the author mentions that more recent investigations have brought to light that eleven of these 46 letters are not authentic and that 12 others probably were written in a later period; thus only 23 now seem to stem from the time before Basil's episcopate. In another chapter of the introduction she discusses what is really known about Basil's life in the period before 370. She draws attention to the fact that recent investigations have lead to the conclusion that in the first years of his life Pontus played a more important rôle than Caesarea. All statements of this critical chapter are very well documented in the notes. Only one observation should be made. On p. 31 the author states that in 358 Basil composed the *Philocalia*, the famous anthology of texts of Origen, together with Gregory of Naziance. This cannot be asserted without ado since M. Harl has shown that the authorship of this anthology is by no means certain. (See the introduction to her recent edition of the *Philocalia* in Sources Chrétiennes, 203).

The manuscript tradition is sketched by dom J. Gribomont, a great expert in this field, who also made the critical revision of the text and a new edition of the letters 8, 22 and 42. The Greek text has been printed in an impeccable manner.

The commentary of each letter begins with an introductory note in which the author discusses more general questions: who is the addressee, what has to be observed about the nature of the letter, about the time of composition, about the *Sitz im Leben*?

The detailed commentary contains a great amount of information: *i.a.* references to parallel texts and to literature about the texts under discussion.

The translation is in general clear and exact. Going through it I found only some minor mistakes. In 2, 2, 56 πῶς is translated by 'in certo modo'. This interrogative pronoun depends upon the concept of attempting in the previous phrase. Basil speaks about those who try to find out "*how* temperance and fortitude, etc., can be achieved by them". — Having mentioned the four cardinal virtues Basil adds: καὶ αἱ λοιπαὶ ἀρεταὶ, ὅσαι, ταῖς γενικαῖς ταύταις ὑποδιαιρούμεναι, ... Translation: "e tutto le altre virtù, le quali suddivise *tra loro in generi* ..." However, Basil speaks of the cardinal virtues as "those generic ones", of which the others are subdivisions. Defferari translates: "and all the minor virtues, subordinate to these, the major ones".

In 5, 1, 3-4 the causal adjunct "τῷ ἀπεύχεσθαι ..." should be combined with the following δυσπαραδέκτως ἔχων; hence the semicolon after εἶναι (and also that after ὤν) should disappear; it is better to put one after διηγήσασθαι. See the translation of Defferari: "and so earnestly was I praying that it might not be true that I was reluctant to give ear to the common report".

In 9, 4, 1-4 Basil says to his friend Maximus: "Why do you not visit us, that we may discuss such matters in each others company and not have to entrust subjects of such importance to lifeless words", and he adds: ἄλλως τε μηδὲ πάνυ δημοσιεύειν τὰ ἑαυτῶν ἐγνωκότας: "the more so since we have definitely decided *not to make* our own convictions *public*" (cf. Defferari). The translation of M. F. P.: "tanto più che non abbiamo affatto deciso di rendere publiche le nostre opinioni". She should have written "abbiamo deciso *di non reddere* ...", which is something quite different.

At the end of the book one finds three useful indexes. One cannot but hope that the author will succeed in completing this enterprise in the same excellent manner.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus* I. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt (Bibliothek der griechischen Literatur, 18). Stuttgart, Hiersemann, 1983. 344 S. DM 198,— Serienpreis DM 180,—.

Von den 25 Büchern, die Origenes nach Euseb zum Evangelium nach Mattäus geschrieben hat, sind nur die Bücher X-XVII (zu Mt. 13, 36-22, 33) im Urtext zu uns gekommen. Eine aus der Spätantike stammende lateinische Übersetzung geht mit dem griechischen Text eine lange Strecke parallel; sie setzt bei IX, 9 (= Mt. 16, 13) ein, reicht bis Mt. 27, 66, und ersetzt also den Verlust des Originals einigermassen.

Der hier zur Rede stehenden Band enthält die erste deutsche Übersetzung der Bücher X-XIII; in seinem Vorwort verspricht der Verf. die baldige Erscheinung der Übersetzung der Bücher XIV-XVII, der griechischen Fragmente und der lateinisch überlieferten Commentariorum Series.

Der Verf. hat seiner Übersetzung eine Einleitung vorangehen lassen, in der er neben einer Besprechung vom Leben und von Werken des Origenes zunächst die ‚Schriftauslegung nach Origenes' behandelt. Origenes hat sich an verschiedenen Stellen über diese für ihn vielleicht wichtigste und schwierigste Angelegenheit geäussert: in De principiis, im alexandrinischen Psalmenkommentar, im Joanneskommentar, im Ezechielkommentar, im Mattäuskommentar. Der Verf. folgt Origenes in seinem Ringen um das richtige Verstehen des Wortes Gottes. Er hebt die Verantwortung die Origenes als Exeget spürt hervor, eine Verantwortung die offenbar für ihn viel schwerer als die des Kontroverstheologen oder Dogmatikers ist. Der spricht, wenn er sich auch auf Bibelstellen beruft, im Namen seiner eigenen Einsicht. Der Bibelerklärer hingegen hat die Aufgabe das aus dem Text herauszuhören, was der Geist Gottes selber durch das Wort darin sagen will (vgl. S. 29).

Der Mattäuskommentar stammt aus dem Ende der vierziger Jahre des dritten Jahrhunderts. Er gilt als das reifste exegetische Werk des Origenes und enthält viele interessante Aussagen, z.B. über Glauben und Erkenntnis, über Auferstehung, über die Gottheit des Heilands, usw.

Die deutsche Übersetzung ist ausgezeichnet. Den vier Büchern sind über achtzig Seiten Anmerkungen beigegeben, die sehr hilfreich sind. Am Ende des Buches trifft man neben Register ein Verzeichnis der Werke des Origenes an, das auf den neuesten Stand der Forschung gebracht ist. Ein vorzügliches Buch. Nur schade, dass der Preis so hoch sein muss.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. I: Patres antenicaeni (Corpus Christianorum). Turnhout, Brepols, 1983. 288 p.

Where do I find the best edition of a Greek patristic text and where the most reliable information about it? This question is answered with regard to all the writings of the Greek Patristic authors by the *Clavis Patrum Graecorum*. In 1975 M. Geerard published the second volume (*ab Athanasio ad Chrysostomum*), in 1979 the third (*ab Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum*). A fourth volume (1980) dealt with the *concilia* and *catenae*. The first volume now completes the series. It covers the period before the Council of Nicaea, beginning with the Apostolic Fathers and ending with Hippolytus Romanus. (A fifth volume containing the indexes, etc. will appear soon).

Every patristic scholar knows the deficient state of the tradition of many works of this period. Sometimes no more than a number of fragments has come down to us, in other cases there are doubts with regard to the authenticity of the available texts (Ignatius, Hippolytus). With painstaking accuracy Mr. Geerard has collected all the pieces of information about the texts which were available and informs the reader with regard to all the writings of this earliest period. An exception has been made for the apocryphal literature, because a group of scholars from Paris and Lausanne are going to publish a *Clavis Apocryphorum*. However, the apocrypha of the Nag Hammadi codexes are treated in the present work.

In an *avant-propos* Dom Eligius Dekkers, who published the *Clavis Patrum Latinorum* (1961²), writes: «On ne saurait trop remercier l'auteur des recherches interminables qu'il s'est imposées, pour rendre les nôtres moins laborieuses, et l'on ne saurait trop le féliciter d'avoir rapidement mené à bonne fin cette oeuvre gigantesque et indispensable». The present reviewer joins in this praise and congratulation. He is deeply impressed by the fact that somebody has devoted 12 years of his life to make for others a *instrumentum studiorum* and he would like to express his admiration for its high quality.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

H. Hagendahl, *Von Tertullian zu Cassiodor*. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 44). Acta Universitatis Gothoburgensis, 1983. 163 p.

Der Verf., der in derselben Reihe schon zwei Werke über das Verhältnis der christlich-lateinischen Literatur zur antiken Literatur- und Bildungstradition veröffentlicht hat, nämlich *Latin Fathers and the Classics* (1958) und *Augustine and the Latin Classics* (1967), faßt seine Einsichten in diese Materie in der hier zu Rede stehenden Monographie noch einmal zusammen. Auf jeder Seite spürt man die Meisterschaft, mit der er das ganze Gebiet der frühchristlichen lateinischen Literatur beherrscht.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste bezieht sich auf die vorkonstantinische Zeit, ist chronologisch geordnet und besteht aus einer Beschreibung von Autoren in ihren Beziehungen zur antiken Literatur und Kultur. Nacheinander werden besprochen Tertullian, Minucius Felix (absichtlich in dieser Reihenfolge), Cyprian, Arnobius und Laktanz. Anhand von einschlägigen Zitaten wird stets der Standpunkt des jeweiligen Autors erörtert.

Im zweiten Teil hat der Verf. wegen der größeren Kompliziertheit der Materie eine nach sachlichen Gesichtspunkten disponierte Analyse vorgezogen. Er hebt dabei besonders hervor, daß die Bedeutung der Schule für die Literatur kaum zu hoch eingeschätzt werden kann. "Die christlichen Schriftsteller blieben - wohl oder übel - Schüler des Grammatikers und des Rhetors, wie sehr sie auch von christlichen Skrupeln geplagt gegen profane Literatur und rhetorische Zungenfertigkeit deklamierten" (S.51).

Neben dem Anschluß an die Schultradition (in Prosa und Dichtung), der Übernahme der Literaturarten und der ständigen Anführung der antiken Autoren spürt der Verf. an vielen Stellen eine starke Unterströmung von Fremdheit und Feindlichkeit der profanen Literatur gegenüber.

Die Übersicht endet mit Cassiodor, da er der letzte Rhetor und Philologe antiker Prägung im Abendland ist. In den zahlreichen Anmerkungen findet man einen Reichtum an Verweisungen nach sekundärer Literatur.

Für diese feinsinnige Übersicht ist man dem Verf. zu großem Dank verpflichtet.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe*. Introduction, texte critique et notes par Jean Dumortier; traduction par † Arthur Liefooghe (Sources Chrétiennes, 304). Paris, Les Éditions de Cerf, 1983. 386 p. 331 F.

Après le *Commentaire sur Isaïe* de Théodoret de Cyr, dont J.-N. Gounot a déjà publié deux volumes dans cette Collection (S.C.276 et 295), voici maintenant le commentaire sur le même prophète d'un autre exégète de l'école d'Antioche. Ce commentaire ne concerne que la première partie de l'oeuvre d'Isaïe, c'est-à-dire du chap. 1,1 au chap. 8,10. La présente édition repose sur la collation de neuf manuscrits, dont deux sont du Xe s., un du XIe et trois du XIIe s. Les éditions antérieures ne reposaient que sur deux manuscrits du XVIe s. L'éditeur a en outre fait usage de la version arménienne.

Parfois la version arménienne a aidé à établir le texte ou au moins à l'interpréter. A la p. 30 l'éditeur donne quelques exemples. Par une erreur typographique, le commencement de la description du premier exemple a été remplacé par la premiére ligne du deuxième exemple et il est donc devenu inintelligible. Une petite recherche m'a permis de constater que l'éditeur, au chap. II 5,14, a écrit αἱρεῖσθαι au lieu de τίθεσθαι et renvoie le lecteur à la note *ad locum* dans la Patrologia Graeca 56,33: «Ὅπλα τίθεσθαι videtur significare *arma ponere;* at hic est, *arma sumere, sese armis instruere*, ut ex serie liquet». Parce que la traduction arménienne signifie «prendre les armes», l'éditeur a fait la conjecture mentionnée.

Dans sa brève introduction, l'éditeur attire l'attention sur les passages du commentaire, où l'on trouve les traits caractéristiques de l'école d'Antioche: la grande fidélité au sens littéral, la réserve à l'égard de l'allégorie. En interprétant Is. 1,22 «Tes commerçants coupent d'eau leur vin», Jean Chrysostome remarque qu'il y a des gens qui ont interprété ces paroles en un sens spirituel. Isaïe n'aurait pas parlé de la corruption des marchands; il aurait entendu ici par l'argent les oracles de Dieu et par le vin la doctrine qu'ils altéraient en y introduisant leurs propres enseignements. Jean dit: «Pour ma part, je ne condamne pas cette exégèse, mais je prétends que l'autre est plus correcte». Dans son introduction, l'éditeur discute ce passage et dit que «Jean se refuse à voir là des allégories» (18). Mais il ne prête pas attention à la première partie de la phrase citée: «je ne condamne pas cette exégèse». L'objet principal de

l'exégète antiochien est de rendre justice au sens littéral. Il ne semble pas rejeter tout court une exégèse allégorique à côté d'une exégèse littérale.

La traduction française de ce *Commentaire* est dûe à M. le Chanoine Arthur Liefooghe. On ne peut qu'être d'accord avec l'éditeur dans son avant-propos et dire qu'elle unit l'élégance à la fidélité.

Aprés *A Théodore* (1966) et *Homélies sur Ozias* le présent ouvrage est déjà le troisième texte de Jean Chrysostome publié par M. Dumortier dans cette Collection. C'est de nouveau un volume précieux.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

BOOKS RECEIVED

The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.

M. Aubineau, Index verborum Homiliarum festalium Hesychii Hierosolymitani. Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 1983. 370 S. DM 98.—.

José Guillén, Obras completas del laureado poeta latino aragonés del siglo XVI Antonio Serón Bilbalitano. Edición crítica, bilingüe y anotada. Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 1982. 2 vol. 301 + 557 p.

R. J. Cassidy and Ph. J. Scharper (ed.), Political Issues in Luke-Acts. Orbis books, Maryknoll, New York 10545, 1983. $ 16,95 Cloth; 9, 95 Paper.

La Gerusalemme Celeste. Catalogo della mostra. Milano, Università Cattolica de S. Cuore 20 maggio - 5 giugno 1983. Milano, Vita e Pensiero, 1983.

G. H. Kramer, Ambrosius van Milaan en de geschiedenis. Diss. Amsterdam, Vrije Universiteit. Buijten & Schipperheijn. Fl. 35.—.

Basilio di Cesarea, Le lettere. Introduzione, testo criticamente riveduto, traduzione, commento a cura di Marcella Forlin Patrucco. Vol. I: 1-46 (Corona Patrum, 11). Torino, Società Editrice Internazionale, 1983. 455 p. Lire 60.000.

Problèmes d'histoire du Christianisme. Édités par Michèle Mat-Hasquin. Éditions de l'Université de Bruxelles, 12. 1983.

One contribution on Early Christianity: Charles Delvoye, 'L'art paléochrétien en Occident avant Constantin', p. 5-23.

σύγχρισις β'. Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso a cura di Carlo Angelino e Enrica Salvaneschi (i.a. 'Il canto della Perla', 'I frammenti di Aristobulo'). Genova, Il Melangelo, 1983. 144 p.

A. N. Terrin, U. Bianchi, M. Dhavamony, C. Prandi, Le scienze della religione oggi. Pubblicazioni dell' Istituto di Scienze Religiose in Trento, 4. Atti del convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981 a cura di Luigi Sartori. L. 15.000.

Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale, 5, 1982. Università degli studi di Sassari.

Basile de Césarée, Contre Eunome, suivi de Eunome, Apologie. Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboüé, s.j., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critique de Georges-Matthieu de Durand, o.p. et Louis Doutreleau, s.j. Tome II:

Livres II et III, et Apologie (Sources Chrétiennes, 305). Paris, Les Éditions du Cerf, 1983. 355 p. 284 F.

Luc Brésard, Bernard et Origène commentent le Cantique. Avant-propos par H. Crouzel s.j. Édition privée: Abbaye de Cîteau, F 21700 Nuits Saint Georges. 30 frs.

A. H. B. Logan and A. J. M. Wedderburn (ed.), The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert Mcl.Wilson. Edinburgh, T. & T. Clark Limited, 36 George Street, 1983. XII, 258 p. £ 11.95.

Clare Stancliffe, St. Martin and his Hagiographer. History and Miracles in Sulpicius Severus (Oxford Historical Monographs). Oxford, Clarendon Press, 1983. XVI 400 p.

Fulgenzio di Ruspe, Salmo contro i vandali ariani. Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici a cura di Antonio Isola (Corona Patrum, 9). Torino, Società Editrice Internazionale, 1983. 167 p.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron. 25 (pars II): Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos, herausg. von Hermann Joseph Frede. 2. Lieferung: Tt 3,5 bis Schluss. Phlm. mit Bemerkungen. Freiburg, Herder, 1983.

Francesco Gandolfo, Le basiliche armene, IV-VII secolo (Studi di architettura medioevale armena, 5). Roma, De Luca Editore, 1982. 142 p. + 283 tavole.

Robert E. Carter, Codices Chrysostomici Graeci V: codicum Italiae pars prior. Éditions du CNRS, 15 Quai Anatole-France, 75007 Paris. 1983. XVI, 296 p.

Howard Clark Kee, Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method. New Haven-London, Yale University Press, 1983. 320 p. £ 20.00.

A. J. Festugière, o.p., Les Acts apocryphes de Jean et de Thomas. Traduction française et notes critiques (Cahiers d'Orientalisme, 6). Genève, Patrick Cramer. 1983, 123 p.

Vigiliae Christianae 38 (1984) 105-124, E. J. Brill, Leiden

THE VOCATION OF HOLINESS IN LATE ANTIQUITY

BY

ROBERT KIRSCHNER

I

The transition from classical civilization to the world of late antiquity witnessed a discernible shift in the perception of the human person. From the corporate conditioning and pressures of the ancient city, the individual person emerged as the primary lens of human vision. "Henceforth," writes H. I. Marrou, "the norm and justification of all existence are to be found in man—man considered as an autonomous personality in his own right, achieving the realization of his being—beyond the self, perhaps, but certainly through the self ..."[1] The phenomenon of the holy man in the third and fourth centuries marked a still more pronounced shift of perception, from the individual still within society to the stranger removed from, and claiming to transcend entirely, the social structure of the ancient city. Power on earth was conferred upon a class of men who claimed power in heaven. The religious revolution of late antiquity was ignited by the holy man, for he signified the passing of spiritual power from the traditional community and its institutions to isolated human agents.

The present paper discusses the vocation of holiness in late antiquity with reference to the pagan philosopher, the Christian ascetic, and the rabbinic sage. It seeks to describe the basic dimensions of each model of holiness. Particular emphasis is laid upon the paradigmatic function of the holy man; that is, how he is perceived to epitomize or embody in his person the divine power ascribed to him.

II

By the early third century the predominant force in Greco-Roman intellectual life was the amalgam of Platonic metaphysics and Pythagorean ascetic piety associated with the Neoplatonist succession.[2] The primary social function of the pagan holy man was the teaching of philosophy. Holiness was attributed to Plotinus and his successors

primarily because of the intrinsic sanctity of the intellectual tradition they preserved. Plato was the authoritative expositor of the divine mysteries. Familiarity with the upper world was, in effect, limited to those learned in his teachings. The veneration of Plato and Pythagoras was consonant with the abiding spiritual and intellectual traditionalism of Hellenistic culture. *Paideia* came to express a "metaphysical exaltation of cultural values ... invested with a kind of sacred radiance that gave it a special dignity of a genuinely religious kind."[3] Thus to master *paideia* was to embark upon the pagan vocation of holiness.

A classical education became the discipline by which the philosopher internalized the "sacred radiance" of *paideia*. Prolonged study and contemplation required a degree of leisure and privilege confined to the select few. The material stature of the philosopher was significant: that he had freely chosen to use his secure social status for the purpose of philosophy was proof of his integrity and objectivity. He was perceived to stand outside of the conflicts of public life and the laws of patronage and advancement.[4] The holiness ascribed to him rested in part on his renunciation of worldly values and ambitions. While the content of his teaching was limited to philosophical circles, the impact of his *persona* surpassed them.

Mirrored in the philosopher's social renunciation was his personal asceticism,[5] routinely characterized by celibacy and vegetarianism. According to their biographers, Pythagoras and Apollonius were less severe in this regard than Plotinus. Rigors of diet and physical denial were techniques by which Plotinus sought to liberate the higher self from the human accidentals of consciousness such as the body. Only by purifying the soul of its attachment to the body could one aspire to the divine truth latent in the structures of the world. In the view of Plotinus, learning, contemplation and physical austerity were the tools by which one might achieve divine assimilation.[6] Porphyry claims that Plotinus attained this exalted state four times during the six years of their association in Rome.[7] With Iamblichus, theurgy too came to be regarded as part, or perhaps the ultimate measure, of a holy man's expertise.

Pagan holiness conferred certain extraordinary skills. According to Porphyry, Plotinus could defeat spells of sorcery, detect a thief on sight, and foretell the future.[8] Marinus testifies that Proclus could produce rain and predict earthquakes.[9] Eunapius relates that Iamblichus frequently worked miracles and summoned spirits. His

slaves reported that when he prayed he soared ten cubits above the earth where he was transfigured with light.[10] In the presence of his disciples he touched the surface of a spring, uttered an incantation, and raised a boy from the depths of the water. Even those who "distrusted other signs were converted by the experience of the actual revelation."[11]

That Iamblichus and Proclus were seen primarily as *hieratikoi* as distinct from the *philosophoi* Plotinus and Porphyry may explain the emphasis on their supernatural skills. As a rule, however, the powers attributed to the pagan holy man depend upon the degree of divinity ascribed to him by his biographer.[12] In Porphyry's *Vita Plotini* the philosopher is like a god; in his *Vita Pythagorae,* the philosopher *is* a god. Thus Porphyry suggests that Pythagoras, while nominally the son of Mnesarchus, was truly the son of Apollo.[13] No such claim is made for Plotinus.[14] So great were the powers of Pythagoras that they beggar description:[15]

> Ten thousand other things yet more marvelous and more divine are told about the man ... To put it bluntly, about no one else have greater and more extraordinary things been believed.

Iamblichus too describes Pythagoras in such terms. Concluding that the master was at least intimately related to Apollo, Iamblichus speaks of Pythagoras' "certain ineffable divinity."[16] According to Damascius' *Vita Isidori*, Isidore attributed a like status to Porphyry, Iamblichus, Syrianus, Proclus, and unspecified others who, since their time, had accumulated the requisite divine knowledge.[17]

The vessels of the philosopher's divinity were his disciples. The disciple's fervent attachment to the master was characteristic of classical education. Not only was the master the source of wisdom but the object of loyalty and imitation. In his discourse "On Homer and Socrates," Dio Chrysostom describes the disciple's task:[18]

> For whosoever really follows anyone surely knows what the person was like, and by imitating his acts and words he tries as best he can to make himself like him. But that is precisely, it seems, what the pupil does—by imitating his teacher and paying heed to him he tries to acquire his art.

In late antiquity the relationship between master and disciple appears to have assumed a unique intensity. The disciples of Iamblichus "hung on to him as though by an unbreakable chain."[19] Plutarch called Proclus his child,[20] and disciples gave to their own children the name of their master. The disciple embraced the master's personal example as much

as his wisdom: "La philosophie n'était pas essentiellement un savoir à assimiler ni un simple objet d'étude, mais l'occasion d'un choix de vie."[21] The disciple sought a share of the philosopher's holiness by emulation, which began with observation.

The holiness of the philosopher was visible. Porphyry pays careful attention to the master's face:[22]

> When he (Plotinus) was speaking his intellect visibly illuminated his face: always of winning presence, he became at these times still more engaging: a slight moisture gathered on his forehead; he radiated benignity.

Although Plotinus refused to sit for a portrait, calling his body merely "an image of an image," his disciple Amelius brought an artist to observe the master furtively so that he might capture "his most striking personal traits."[23] In Eunapius' *Lives of the Philosophers*, every aspect of the philosopher's appearance and behavior bears scrutiny: his appearance, posture, demeanor, health, timbre of voice, etc.[24] Upon first meeting Isidore in Athens, writes Damascius, Proclus immediately discerned the young man's inner holiness by his outward appearance:[25]

> Über Isidoros aber kam angesichts des Proklos, dessen Erscheinung einen zugleich ehrwürdigen und bedeutenden Eindruck auf ihn machte ... Denn auch Proklos bewunderte das Antlitz und das Äussere des Isidoros: So gotterfüllt und innerlich voll philosophischen Lebens kam es ihm vor.

In pagan biography the philosopher's eyes are held to be particularly revealing. So minute is Damascius' attention to Isidore's eyes that he can describe their rotation:[26]

> Sie befanden sich, rund heraus gesagt, zugleich in ruhigem Stillstand und in schneller Bewegung, indem sie sich in demselben Punkte und um denselben Punkt drehten.

Among the Pythagoreans, writes Iamblichus, to watch the master at close proximity was a privilege reserved for the elect. Initiation to disciplehood began with hearing the master. It culminated with direct sight:[27]

> These probationers, those who appeared to be worthy to participate of his dogmas ... then became Esoterics, and both heard and saw Pythagoras himself within the veil. For prior to this they participated of his words through hearing alone, beyond the veil, without at all seeing him...

Iamblichus portrays Pythagoras as a holy exemplar through whose person and qualities the divine becomes visible:[28]

> He (Pythagoras) apprehended that other men ought to be satisfied in looking to him, and the gifts he possessed, and in being benefited and corrected through images and examples, in consequence of their inability to comprehend truly the first and genuine archetypes of things. Just, indeed, as to those who are incapable of looking intently at the sun, through the transcendent splendor of his rays, we contrive to exhibit the eclipses of that luminary ...

The philosopher becomes divine by his likeness to God.[29] Porphyry describes an ambition of utter absorption in the divine:[30]

> En toute action, tout œuvre, tout parole, aie le sentiment de la présence de Dieu, qui observe et qui veille. Tout ce que nous faisons de bien, tenons-en Dieu pour auteur.

In Marinus' *Vita Procli*, observation of the master bathing in the sea constitutes a kind of divine relevation:[31]

> ... Proclus dipped himself into the sea without hesitation, every month ... and so he observed, without ever failing, these austere habits of which he had, so to speak, made himself a law.

Proclus is described as a living, visible epiphany whose conduct describes the sacred.

III

While the philosopher's authority proceeded from the traditional culture of the governing class, the Christian ascetic was rooted in "the zone of anti-culture,"[32] the desert. The holiness of the ascetics who inhabited the fringes of the settled communities of the eastern Mediterranean was defined in part by their removal from society and their identification with the humble. To the ancient Egyptian remedy of *anachoresis*, flight from failure and responsibility by relocation, the Christian ascetic imparted a radical social signification.[33] He effectively disengaged himself from earthly society. By this act he earned the status of the unearthly, the holy. The Egyptian monk and the Syrian saint stretched the pagan conception of holiness beyond its limits: the philosopher's renunciation of social ambition was transformed into the ascetic's renunciation of society itself; the philosopher's physical austerities were transformed into the ascetic's unremitting mortifications; the philosopher's knowledge of demons was transformed into the ascetic's war upon them.

For the Christian holy man, the center of spiritual gravity was found in the abandonment of those social and cultural norms which had shaped the philosopher's vocation. In most respects he appeared as the

antithesis of the urban citizen of classical antiquity. He lived in the desert or in the mountains, in caves or on pillars. He evidenced neither physical beauty nor athletic prowess nor cultivated intellect. He emphatically refused a public career: Palladius reports that when Timotheus, archbishop of Alexandria, sent envoys to the monk Ammonius of Nitria for the purpose of ordaining him a bishop,

> He (Ammonius) pleaded with them and solemnly swore that he would not accept the election, that he would not leave the desert. They did not give in to him. Then while they were looking on he took a pair of shears and cut off his left ear, right back to the head, and he said: "And from now on be assured that it is impossible for me, as the law forbids a man with his ear cut off to be ordained priest."

When the persistent envoys returned, Ammonius threatened to cut out his tongue.[34] A Palestinian monk jumped off a roof to avoid ordination by the patriarch of Jerusalem.[35] The "citizenship of the heavens" of which Athanasius speaks[36] prohibited to the monk the rewards of social stature as well as the cares of public life.

This is not to say that the holy man had no social role. Particularly in the villages of the Syrian countryside during the fourth and fifth centuries, his anomalous status bestowed upon him the significant role of rural patron.[37] As a stranger to society, he became the ideal mediator of lawsuits, feuds, and disputes over taxes and debts. Yet the power to perform this function flowed from his ultimate vocation: to pass beyond the boundaries of ordinary life, to become "a man dead to human motivation and dead to human society."[38]

The Christian holy man shunned virtually everything needed by ordinary people. Symeon Stylites (ca. 396-459) was reported neither to eat nor drink.[39] If the holy man was not altogether impervious to mortal requirements of nourishment, then he ate infrequently and avoided cooked food. Palladius writes of a certain Elpidius who for twenty-five years ate only on Sundays and Saturdays: "He reached such a high degree of mortification and so wasted away his body that the sun shone through his bones."[40] Nor did the ascetic require the sleep of ordinary men: Anthony "often passed the entire night without sleep";[41] the Syrian stylites, if they slept at all, refused to lie down until extreme old age.[42] Shelter was another necessity from which the holy man was exempt. He lived in some natural cavity such as a cave or a hollow tree. It was claimed that Symeon Stylites dwelled for forty years on the top of a fifty foot pillar in the mountains outside Antioch. Other stylites simply stood in the open.[43] What clothing the holy man possessed was

minimal. Owing to its constant contact with the wearer it was thought to absorb his powers. Before his death Anthony carefully dispensed his sheepskin, cloak and hair shirt; Athanasius, the proud inheritor of one of the garments, "keeps it safe like some great treasure. For even seeing these is like beholding Anthony, and wearing them is like bearing his admonitions of joy."[44] The Byzantine saint Symeon the Younger was reported to have spent eight months on top of his pillar, naked.[45]

By the deliberate choice of such hardships, the Christian holy man sought to achieve *apatheia*, defined by Evagrius as "the health of the soul ... the very flower of *ascesis*."[46]

> The proof of *apatheia* is had when the spirit begins to see its own light, when it remains in a state of tranquility in the presence of the images it has during sleep, and when it maintains its calm as it beholds the affairs of life.

The purpose of *apatheia* is to arm the ascetic for the task of contending with demons:[47]

> There are two peaceful states of the soul. The one arises from the natural basic energies of the soul and the other from the withdrawal of the demons ... The monk who preserves intact the territory of the first state will perceive with greater sensitivity the raids made upon it by the demons.
>
> Should you then be able, as the saying has it, to drive out a nail with a nail, you can know for certain that you stand near the confines of *apatheia*, for your mind is strong enough to abolish thoughts inspired by the demons with human thoughts.

Anthony emerged from twenty years of isolated warfare with demons "as though from some shrine, having been led into divine mysteries and inspired by God."[48] The capacity to conquer demons galvanized supernatural skills of startling power. Having proved himself in combat, Anthony immediately went forth and crossed a canal full of crocodiles.[49] So potent was a curse dispatched by the Syrian saint Jacob of Nisibis that it blew up a boulder.[50] A sleepy Egyptian monk could set a field of grain on fire merely by getting to his feet.[51] To entertain beggars, Symeon Stylites would shatter glass by making the sign of the cross.[52] Pachomius could make himself invisible[53] and possessed the clairvoyant power of knowing what transpired at a distance.[54] The holy man could instantaneously heal physical or mental affliction by touch or by prayer. Symeon the Younger occasionally resurrected the dead[55] and was reported to have been in more than one place at the same time.[56]

Pierre Hadot has suggested a certain congruity of vocation between the philosopher and the monk: both are athletes of the spirit who seek to

train their souls much as an athlete trains his body.[57] Indeed the ancient monastic literature frequently refers to the holy man as "the athlete of Christ."[58] Nonetheless he is to be distinguished from the philosopher in a crucial respect: his vocation is pre-eminently an imitation of Christ, a divinity whose earthly career was not paradigmatic to the pagan. In his celibacy, his identification with the poor, his sufferings, his confrontations with demons, his night-long prayer vigils and his miraculous healings, the Christian holy man conforms to a highly specific model.[59] In the *Vita Prima Graeca* of Pachomius, the image of *imitatio Christi* is compelling:[60]

> After he (Pachomius) said these prayers, he stayed up through the night, weeping and repeating the same prayers until daybreak. From his sweat—for it was summer and the place was very hot—what was beneath his feet became like mud. He was also in the habit of stretching his arms out in prayer, without folding them soon again into a resting position but rather keeping them stretched out, as if on the cross, in order to force the body to labor and stay awake for prayer.

As in the case of the philosopher, the Christian holy man's personal conduct and demeanor were carefully observed by his disciples. According to the fourth century monk Paphnutius, thought must translate into action:[61]

> For the faithful and good man must think the thoughts sent by God; he must speak what he thinks and act according to what he says. For if the way a person lives is not in accord with the truth of his words, then such a person is like bread without salt ... For (Job) says (cf. Job 4:2), "Is bread eaten without salt?" And is there taste in empty words, which are not fulfilled by testimony of the deed?

If the deeds of the monk were the true index of his sanctity, then his example defined the content of holiness. Pachomius indoctrinated his first three disciples by example rather than by precept: preparing the table, sowing and watering the vegetables, answering the door, ministering to the sick; and it was by his example that he earned the disciples' devotion:[62]

> Now we see that God's goodness is clearly upon this our father, because, although born of pagan parents, he came to revere God so much and to be clothed in his commandments. Therefore we too, and all others, can follow him ...

When Isaac of the Cells requested orders of Theodore of Pherme, he received the indirect reply: "At present I say nothing to him. But if he will, what he sees me doing he will also do himself." To the recipient of a similar request, another Egyptian ascetic advised: "Be to them a

pattern, not a legislator."[63] Upon the death of Theodore, Athanasius urged the distraught monks not to weep but rather to emulate the example of Theodore's life.[64]

The holy man's example was followed in detail by careful imitation:[65]

> For a long time, in fact for about fifteen years, whenever he (Pachomius) wanted to give his body rest and sleep after the weariness of a prayer vigil, he did it by sitting on something in the middle of the room, without leaning his back against the wall. When many of the fathers of those old days heard or rather saw this, they themselves tried the same or similar means of mortifying the flesh in order to enhance the salvation of their souls.

Palladius relates an account of Anthony's encounter with a certain Paul, who wished to become a monk.[66]

> After the twelve prayers they settled down to eat, it being quite late. Anthony ate one of the biscuits, but did not partake of a second. But the old man (Paul) was eating his small biscuit slowly, and Anthony waited until he finished and said: "Eat another one, too, father." Paul replied: "If you eat one, so will I; if you do not, neither will I." Anthony said: "I have had enough; I am a monk." Said Paul, "I have had enough, too, for I wish to be a monk."

According to the introduction of the *Vita Antonii*, the popular request for Athanasius to record Anthony's life was occasioned by the hope "that you also might lead yourselves in imitation of him."[67] If imitation of such a holy man was beyond ordinary capacity, just to be near him was to receive instruction in holiness.[68]

A fourth-century Egyptian monk observed with minute attention how a certain Abba Athre cut up a fish:[69]

> He was holding the knife in the act of cutting up the fish and Abba Or called him. He left the knife in the middle of the fish and did not cut up the rest of it.

To the observer this demonstrated Abba Athre's obedience; for the present inquiry, it shows how closely the holy man was watched. Visible holiness attracted attention. Describing the young Anthony's temptation by the devil, Athanasius speaks of "those who watched", somehow "aware of the bout that occupied them both."[70] Of Symeon Stylites it was said that in bowing before God from the top of his pillar, he touched his toes 1,244 times;[71] "earnest disciples" reported that in twenty-five years Elpidius never once turned his gaze to the west.[72] In both cases the holy man's movements are visually monitored to a degree that, while taxing belief, testifies to the power ascribed to his person. It is to *see* the holy man that the disciple seeks.[73] Searching for John of Lycopolis in the Nitrian desert, Evagrius was reported to have said:[74]

> Gladly would I learn what kind of man he is from the testimony of one who knows how to interpret mind and speech. Since I myself cannot *see* him (emphasis added), I could hear exactly from another man of his way of life, but I shall not go so far as the mountain.

Pachomius' first disciples concluded that "even in silence his action was eloquent."[75] Palladius relates that when Macarius of Alexandria was admitted to the monastery of Tabennisi,[76]

> Whenever he went out for his own need, he came back quickly and stood there, speaking to no one, not opening his mouth, but standing in silence. Except for the prayer in his heart and the palm leaves in his hands, he did nothing. All of them saw this and quarreled with the superior and said: "Where did you get this bodiless man for our condemnation? Either throw him out or know that we are leaving." Having noticed his way of life, Pachomius prayed to God that it might be revealed to him who this might be.

In this instance the holiness of Macarius is evident even to those who see him do *nothing*.[77] So completely had the ascetic embraced the holy that his very silence expressed it.

Having passed beyond human society and the human condition, the Christian holy man spoke powerfully to both. By departing from the flawed orbit of ordinary men, by waging heroic battle against the demons, he recovered the primeval perfection of Adam that existed before the fall from grace. His arduous and unearthly vocation made him visibly holy.

IV

Unlike pagan philosophers and Christian holy men, the rabbis of Palestine and Babylonia had no biographers. What can be learned about their vocation must be extracted from the vast legal and exegetical corpora of late antique rabbinic literature, including Mishnah and Tosefta (ca. 200), the Talmuds of Palestine (ca. 400) and Babylonia (ca. 500), and the tannaitic and amoraic Midrashim (ca. 500). While this literature comprises a rich record of the inner life of an intellectual elite, it offers nothing to compare to the hagiographies of other religious systems of late antiquity. The legal dicta and exegetical remarks attributed to various masters, as well as the narratives purporting to describe events in their careers, are dispersed throughout rabbinic literature in documents of assorted form and provenance. Owing to the juristic character of the texts and the corporate, consensual method of their transmission, rabbinic biography is problematic.[78] Yet even if

individual portraits are not feasible, a description of the paradigmatic rabbi emerges from the sources in clear relief.

Rabbinic Judaism's basic premise is that only part of the divine revelation at Sinai was recorded in Scripture. The unwritten revelation was preserved by the biblical heroes, prophets and their successors until it was inherited by the rabbis.[79] The entire Torah, written and unwritten, was studied and implemented by the sages for the sake of Israel's salvation. So definitive of Israel's mission was the rabbi's vocation that it was retrojected into the past: Moses is called "our rabbi"; King David studies Torah in rabbinic fashion; even the heavenly hosts are organized as rabbinical academies. Historical events in the first century C.E. only confirmed the rabbinic claim to primacy. Rather than marking the end of Israel's divine election, the destruction of the Temple in Jerusalem (70 C.E.) came to signify to the rabbis that the mantle of the priesthood had been passed to them. The holiness of the Temple cult was now transferred to the entire community of Israel, whose life was sanctified by rabbinic teaching and example. On the premise of inalienable divine election, the sages constructed a juristic model of holiness to replace the cultic one. This task occupied them for centuries to come.

From the end of the second century the Palestinian sage fulfilled two social functions: the teaching of Torah to disciples, and local leadership in many areas of public affairs. In the first centuries C.E. the sages seem to have comprised a largely aristocratic and professional class with a specified role in civic life. However, the tendency to regard the rabbinic vocation as a mere professional craft was roundly condemned.[80] To teach Torah was considered a holy privilege and divine commandment. Rabbinic ordination did not bestow formal duties but merely the competence to offer public instruction, issue halakhic rulings, and adjudicate lawsuits. Ordained sages generally wished to avoid judicial responsibilities[81] in favor of Torah study, but communal duties were often imposed upon them by the Patriarchate.[82]

The rabbinical movement first appeared in Babylonian Jewry when Palestinian refugees from the failed revolt of 132-35 established their schools in Nisibis and Huẓal and resumed the studies they had pursued in Palestine. While political power over the Jewish community belonged to the Exilarchate, the sages eventually gained control of the Jewish courts. Acting under the Exilarch's authority, the Babylonian sages adjudicated civil and administrative matters. Capital cases, although discussed in the Talmud, appear to have been reserved for Sasanian jurisdiction.[83]

In both Babylonia and Palestine, the rabbinical schools were devoted primarily to Torah study. "R. Zevid said: He (who studies Scripture and Mishnah) is worthy of inheriting two worlds, this one and the one to come ..."[84] Torah study came to be conceived of as more than a cognitive exertion. Apart from the information to be mastered, the act of study itself was considered a kind of sacrament, a participation in divine relevation. Torah and commandments shielded from death.[85] To study was to be rendered immune:[86]

> As for R. Ḥisda, he (the angel of death) could never overcome him, for his mouth was never silent from rehearsing his learning. So he (the angel of death) went and settled on the cedar tree of the academy. The tree cracked. R. Ḥisda (presumably startled) stopped (studying), and he (the angel of death) overcame him.

Study was the centerpiece of a more comprehensive curriculum of holiness. Like other holy communities, the schools invested certain modes of thought and conduct with sacramental power. To be a rabbi was a kind of divine ritual.[87] To learn from a master and to emulate his personal example was to conform to the divine image conveyed by Torah.

This conception of the rabbinic sage dictated that the disciple's first duty was to his master, even before his own father. Thus if he went to seek the lost property of his father and that of his master,

> the master's has first place, for his father only brought him into this world, but his master that taught him wisdom (ḤKMH) brings him into the world to come.

Similarly if his father and his master each carry a burden, the disciple must relieve his master first; if both are taken captive, he must ransom his master before his father unless his father too is a sage.[88] When listening to the master's discourse, the disciple was to sit bent over.[89] To cough or spit in the master's presence was a serious offense.[90] One who presumed to render a halakhic decision in the presence of his master deserved to die.[91] Upon departing the master's presence, the disciple was never to turn his back but to turn his face sideways. When his teacher R. Johanan would leave, R. Eleazar b. Pedath would not dare to raise his eyes until the master was out of sight.[92] It was the dictum of R. Eleazar b. Shammua that "fear of the master (should be) as the fear of heaven."[93]

Like any late antique holy man, the rabbinic sage could bless and curse with immediate consequence. He could interpret signs and wonders, cast an evil eye, and consort with the dead. He was clair-

voyant. Empowered by the study and observance of Torah, he could drive out the princess of demons:[94]

> (ʾIgrath, daughter of Maḥalath, queen of demons) once met Abaye. She said to him: "Had they not proclaimed concerning you in heaven, 'Take heed of Naḥmani and his Torah,' I should have endangered you." He replied: "If I am important in heaven, I order you never to pass through inhabited areas."

With a glance he could induce famine; by removing his shoe he could bring rain.[95] Having been excommunicated by a rabbi, a band of thieves told their friends that for twenty-two years they had failed every attempt to steal.[96] Power emanated from the sage like a magnetic field, extending even to his household: "The daughters of R. Naḥman used to stir a cauldron with their hands when it was boiling hot ..."[97] He could resurrect the dead (or near-dead):[98]

> Rabbah and R. Zera feasted together on Purim. They became drunk, and Rabbah arose and cut R. Zera's throat. The next day he prayed on his behalf and resurrected (revived?) him.

That the two sages celebrated Purim by becoming drunk points out a significant departure from the standard late antique criterion of holiness, asceticism. In the rabbinical schools the disciples appear to have lived a somewhat ascetic existence. Celibacy was a likely circumstance of their training there.[99] But outside of the academy the sage married, chose edible food and ate it regularly, dressed normally, owned property, lived in villages, and took part in communal life. Although acts of renunciation and fasting are attested among the sages,[100] neither isolation nor extravagant asceticism informs the rabbinic paradigm of holiness.

However, one striking similarity unites the Palestinian/Babylonian sage with contemporary holy men in the late Roman and Byzantine worlds: the visibility of the holy in his person. At the angle of vision were the sage's disciples. As their apprenticeship for elevation to rabbinical status, they were required to wait personally upon the master's needs (ŠYMWŠ TLMYDY ḤKMYM). From the biblical precedent of Elijah and Elisha, R. Simeon b. Yoḥai inferred that attendance upon the master was more important than study itself.[101] In effect the disciples were both students and servants.[102] From this intimate vantage point they could observe the master's conduct in searching detail. His most private habits and activities were subjected to scrutiny. Disciples attended him at the bath house; they studied his bedclothes and imputed

significance to when and how he sneezed.[103] They followed him to the privy and even hid under his bed:[104]

> It has been taught: Ben Azzai once said: "Once I went in after R. Akiba to a privy, and I learned three things from him. I learned that one does not evacuate east and west but north and south. I also learned that one evacuates sitting and not standing. I also learned that it is proper to wipe with the left hand and not with the right." Said R. Judah to him: "Have you no shame before your master?" He replied: "It is Torah and I need to learn."
>
> R. Kahana once went and hid under Rab's bed. He heard him conversing playfully and fulfilling his needs (i.e., engaging in marital intercourse)... He (Rab) said to him: "Kahana, are you here? Go out, for it is not proper (DL'W 'WRḤ 'R'')." He replied: "It is Torah, and I need to learn."

As the expositor and exemplar of God's revelation, the sage defined its content and its living form. Consequently even his automatic or spontaneous gestures were thought to evince qualities of holiness claiming the disciple's reverent attention.

Decisive evidence of this phenomenon is the sages' own awareness of the normative impact of their private conduct:[105]

> It happened that R. Ishmael and R. Eleazar b. Azariah were staying in the same place. R. Ishmael was reclining and R. Eleazar was standing up. When the time arrived to recite the Shema,[106] R. Ishmael stood up and R. Eleazar reclined. R. Ishmael said to him: "What is this, Eleazar?" He replied: "Ishmael, my brother, this may be compared to someone to whom they say, 'On what account is your beard grown so full?' and he replies, 'May it oppose the destroyers.' I was standing up and I reclined; you were reclining and you stood up." He (R. Ishmael) said to him: "You reclined to fulfill the words of Beth Shammai, and I stood up to fulfill the words of Beth Hillel." Or: Lest the disciples *see* (emphasis added) and fix a halakhah according to your words.

Eleazar wishes to fulfill the opinion of Beth Shammai. Ishmael's posture while reciting the Shema accords with the contradictory view of Beth Hillel. For fear that Ishmael's posture might be wrongly construed as mandatory, Eleazar calculates his actions to contradict or, in effect, to neutralize the actions of Ishmael. This is done not for Ishmael's benefit but for the sake of watching disciples. The issue is not which master or House is correct but how the master's behavior will appear to an audience.

Another passage in Tosefta reports:[107]

> It happened that our rabbis entered Samaritan villages along the road. They (the Samaritans) brought them vegetables. R. Akiba rushed to tithe them (as if they were) wholly untithed produce. Rabban Gamaliel said to him: "How dare you transgress

> the words of your colleagues?" Or, "Who gave you permission to tithe?" He replied: "And have I fixed a halakhah in Israel?" He (Akiba) said to him (further): "I tithed my own vegetables." He (Gamaliel) said to him: "Know that you fixed a halakhah in Israel since you tithed your vegetables."

This is another example of Tosefta's concern for the normative impact of the master's private conduct. Just as R. Eleazar feared the misapprehension of R. Ishmael's posture, so here Rabban Gamaliel fears the misapprehension of R. Akiba's tithe of Samaritan produce. Akiba's view is that merely to tithe his own share of the vegetables is not to establish the practice for all Israel. But Gamaliel holds that even Akiba's private act may be regarded as halakhah.

It is reported in the Palestinian Talmud that R. Ḥanina once struck someone who failed to rise before him, considering this affront to be a nullification of the Torah (KY BʿYTH MBṬLH DʾWRYTH).[108] The master was the Torah made visible. Disrespect for one was tantamount to disrespect for the other. While the rabbi was not thought to be divine, he is portrayed in rabbinic literature as the conduit of divine authority and the instrument of its transmission. Consequently whatever he taught was revelation, and whatever he did was implementation.

V

Both the pagan and the Christian holy men were catalysts of profound change in late Roman and Byzantine civilization. Before their appearance, access to the divine was open. In the pagan universe of the philosophers, the One God was well represented on earth by the gods of traditional belief. The self was a hierarchy extending from the sensible to the celestial realm; the chain of intermediaries included *daemones* whose protection could be relied upon even beyond death.[109] At the temples and shrines, by rite and by oracle, the presence of the divine was palpable. Moreover it was not uncommon for human beings to cross over into the zone of the divine. The census of divine beings came to include not only local tutelary powers, minor deities, demigods, and *daemones*, but deceased rulers and public benefactors.[110] *Paideia* itself became a vehicle of apotheosis. In the classical era this distinction was limited to the truly exceptional, such as Pythagoras or Plato; but in Hellenistic and Roman society it was the aspiration of every poet, thinker, and artist to be divinized, to become a "man of the Muses."[111] Since it was the prevailing conception that man was composed of a

divine soul imprisoned in a material body, it followed that all men were essentially divine. Those in whom the divine component was most fully realized—wether prophet or poet, ruler or magician, athlete or physician—were eligible for deification. The boundary between the divine and the human was fluid.

In contrast, the power of the pagan and Christian holy men rested on a new assumption: that access to the supernatural was available only to a select few whose personal holiness was demonstrable and visible. Casual intimacy with the divine was no longer possible, for spiritual power was now confined to the elect. The holy man came to be the divine conduit, the funnel between heaven and earth.

Coextensive with the holy man's ability to communicate divine power was his capacity to defeat the demonic. In a world where men and events were assumed to be manipulated by invisible forces, the holy man stood apart. Ordinary people were possessed by demons; even exceptional persons were subtly possessed, whether they were aware of it or not. But the holy man could not be possessed; more precisely, he was divinely possessed and therefore immune to demons. The late antique vocation of holiness, whether expressed in the practice of theurgy, miracle-working, prophecy or extraordinary intellection, aimed at the assertion of mastery over the unintelligible. This required a unique and clearly discernible intimacy with the divine.

It is especially in this respect that the rabbinic sage, although the product of a far different religious tradition and social milieu, crystallizes a crucial attribute of the holy man: the paradigmatic impact of his person. Down to every detail of his being, the holy man is a divine revelation. The imagery varies. Iamblichus writes that the ideal philosopher reflects God the way a still well reflects the sun.[112] Athanasius describes the ideal monk as God's lamp.[113] The Babylonian Talmud compares the ideal sage to a Torah scroll.[114] The holy man of late antiquity is not merely an imitation of God, but an intimation, visible evidence of the divine marrow of human existence.

NOTES

[1] H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, tr. G. Lamb (New York 1956) 98.

[2] Garth Fowden, The Pagan Holy Man in Late Antique Society, *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982) 33-59.

[3] Marrou, *o.c.* 101.

[4] Peter Brown, The Philosopher and Society in Late Antiquity, *Center for Hermeneutical Studies* Colloquy 34 (Berkeley 1980) 7-9.

[5] Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity* (Berkeley 1983) 28 f., suggests that the philosopher's ascetic style of life was not only a personal but a social expression, identifying his station in society, exciting public admiration, and advertising his freedom from social constraints.

[6] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris 1981) 13-58 at 45.

[7] *Vita Plotini* 23, *Plotini opera* 1, ed. Henry and Schwyzer (Oxford 1964), tr. S. MacKenna, *Plotinus: The Enneads* 1-2 (Boston 1948) 24. Porphyry mentions that he too "was once admitted and entered into union."

[8] *Vita Plotini* 10-11, tr. MacKenna 11-12.

[9] *Vita Procli* 28, tr. A. N. Oikonomides (Chicago 1977).

[10] Eunapius, *Lives of the Philosophers,* Loeb ed., tr. W. C. Wright (London [2]1952) 364-65.

[11] *Ibid.* 368-71 at 371.

[12] Cf. Cox, *Biography in late Antiquity* 34 f.

[13] *Vita Pythagorae* 1-2.

[14] However, according to an oracle of Apollo *(Vita Plotini* 22, tr. MacKenna 23), the soul of Plotinus was destined to join that of Pythagoras in the "choir of immortal love."

[15] *Vita Pythagorae* 28-29, cited in Cox, *o.c.*

[16] *Vita Pythagorica* 15, ed. Deubner (Teubner 1937), tr. T. Taylor (London [3]1965) 32.

[17] *Vita Isidori, Epitoma Photiana* 36, *Damascii Vitae Isidori Reliquiae,* ed. Zintzen (Hildesheim 1967), tr. R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros* (Leipzig 1911) 24.

[18] Dio Chrysostom, *Discourses* 55:4-5, Loeb. ed., tr. H. Crosby (London 1932).

[19] Eunapius, *Lives of the Philosophers* 370-71.

[20] *Vita Procli* 12.

[21] Marie-Odile Goulet-Cazé, L'école de Plotin, *Les Actes Apocryphes des Apôtres: Christianisme et monde paien*, ed. F. Bovon et al (Geneva 1981) 234, cf. 255-56 n.

[22] *Vita Plotini* 13, tr. MacKenna 13.

[23] *Vita Plotini* 1, tr. MacKenna 1.

[24] Richard Goulet, Les vies des philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystérique, *Les Actes Apocryphes des Apôtres* 164.

[25] *Vita Isidori, Epitoma Photiana* 80, tr. Asmus 49-50 According to Iamblichus, Pythagoras would audition disciples by examining their physiognomy, posture, and motion: *Vita Pythagorica* 17, tr. Taylor 37-38.

[26] *Vita Isidori, Epitoma Photiana* 16, tr. Asmus 10.

[27] *Vita Pythagorica* 17, tr. Taylor 38.

[28] *Vita Pythagorica* 15, tr. Taylor 34-35.

[29] *Ad Marcellam*, ed. Nauck (Teubner 1886), tr. Festugière, *Trois Dévots Païens* 2 (Paris 1944) 33.

[30] *Ad Marcellam*, tr. Festugière 27-28,

[31] *Vita Procli* 18, tr. Oikonomides 47-49.

[32] Peter Brown, The Philosopher and Society in Late Antiquity 15.

[33] Cf. E. A. Judge, The Earliest Use of Monachos for "Monk" (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977) 77-78, 83 n. 31, who suggests (at 78) that the Egyptian monastic vocation "is an expressly socio-political notion, or indeed geo-political, which dares even to conceive of the desert (the home of demons) as a *polis*."

[34] *Historia Lausiaca* 11:2-3, tr. R. T. Meyer, *The Lausiac History*, Ancient Christian Writers 34 (London 1965) 46-47.

[35] D. J. Chitty, *The Desert A City* (Oxford 1966) 87.

[36] *Vita Antonii* 14, tr. R. C. Gregg, *Athanasius* (New York, Toronto 1980) 43.

[37] Peter Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, *JRS* 61 (1972) 80-101 = *idem, Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley 1982) 103-52, cf. 153-65.

[38] Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass. 1978) 94.

[39] Robert Browning, The "Low Level" Saint's Life in the Early Byzantine World, *The Byzantine Saint*, University of Birmingham Fourteenth Symposium of Byzantine Studies, ed. S. Hackel, Studies Supplementary to Sobornost 5 (1981) 118.

[40] *Historia Lausiaca* 48:3, tr. Meyer 131.

[41] *Vita Antonii* 7, tr. Gregg 36.

[42] Browning, *o.c.* 120.

[43] *Ibid.*

[44] *Vita Antonii* 91-92, tr. Gregg 97-98.

[45] Browning, *o.c.*

[46] *Praktikos*, 56, 64, 81, tr. J. E. Bamberger, *The Praktikos and Chapters on Prayer* (Kalamazoo 1981) 31, 33-34, 36.

[47] *Praktikos* 57, 58, tr. Bamberger 32.

[48] *Vita Antonii* 14, tr. Gregg 42.

[49] *Vita Antonii* 15, tr. Gregg 43.

[50] Theodoret, *Historia Religiosa* (PG 82,1297B).

[51] John Moschus, *Pratum Spirituale*, cited by Chitty, *The Desert A City* 145.

[52] Lennart Ryden, The Holy Fool, *The Byzantine Saint* 109-10.

[53] *Vita Prima Graeca* 88, tr. A. Athanassakis, *Life of Pachomius* (Missoula 1975) 127-29.

[54] *Vita Prima Graeca* 89, tr. Athanassakis 129.

[55] Browning, *o.c.* 122.

[56] Browning, *ibid.*, points out that the ascribed power of bilocation may have its origin in either the holy man's mind or the popular imagination. Some holy men apparently had the sensation of having visited distant places. At the same time, people sometimes claimed to see him in places other than where he was known to be.

[57] Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* 48, 69.

[58] E.g., *Vita Prima Graeca* 12; *Historia Lausiaca* 18:6.

[59] However, the holy man differs from the Christ model in certain attributes, e.g., his powers of longevity, invulnerability, and invisibility; see Browning, *o.c.* 123-24.

[60] *Vita Prima Graeca* 16, tr. Athanassakis 21.

[61] *Historia Lausiaca* 47:13-14, tr. Meyer 129.

[62] *Vita Prima Graeca* 24-25, tr. Athanassakis 29-31.

[63] Cited in Chitty, *The Desert A City* 70-71.

[64] *Vita Prima Graeca* 150, tr. Athanassakis 201.

[65] *Vita Prima Graeca* 14, tr. Athanassakis 19.

[66] *Historia Lausiaca* 22:7-8, tr. Meyer 78-79.

[67] *Vita Antonii* introd., tr. Gregg 29.

[68] *Apophthegm.* Poimen, cited in Philip Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church* (Oxford 1978) 21.

[69] *Apophthegm.* Pistos, tr. B. Ward, *The Sayings of the Desert Fathers* (London 1975) 166-67.

[70] *Vita Antonii* 5, tr. Gregg 34.

[71] *Historia Religiosa* (PG 82, 1481A).

[72] *Historia Lausiaca* 48:4, tr. Meyer 131.

[73] Cf. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* 143: "Merely to see a holy man stirred East Romans deeply."

[74] *Historia Lausiaca* 35:3, tr. Meyer 99.

[75] *Vita Prima Graeca* 25, tr. Athanassakis 31.

[76] *Historia Lausiaca* 18:15, tr. Meyer 62.

[77] Cf. the account of Ammianus Marcellinus upon Constantius' entry into Rome in 357, *Res Gestae* 16, 10:9-10, Loeb ed., tr. J. C. Rolfe (London 1956):

Accordingly, being saluted as Augustus with favoring shouts, while hills and shores thundered out the roar, he (Constantius) never stirred, but showed himself as calm and imperturbable as he was commonly seen in the provinces. For he both stopped when passing through lofty gates (although he was very short) and as if his neck were in a vise, he kept the gaze of his eyes straight ahead, and turned his face neither to right nor left ... neither did he nod when the wheel jolted nor was ever seen to spit, or to wipe or rub his face or nose, or move his hands about.

As noted by S. G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity* (Berkeley 1981) 44-45, the emperor's studied immobility had the effect of dissociating him from the multitude, elevating him to the status of a divine image. Cf. concluding paragraph of the present essay.

[78] W. S. Green, What's in a Name?—The Problematic of Rabbinic "Biography," *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice,* ed. W. S. Green (Missoula 1978) 77-96.

[79] M. Ab. 1:1.

[80] Gedalyahu Alon, *Jews, Judaism and the Classical World,* tr. I. Abrahams (Jerusalem 1977) 445-56.

[81] Cf. M. Ab. 4:7.

[82] Alon, *Jews, Judaism and the Classical World* 400 ff.

[83] Jacob Neusner, *Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia* (Leiden 1976) 97.

[84] b. Ḥul. 44b.

[85] b. Ber. 30b-31a.

[86] b. MQ 28a; cf. b. Mak. 10a. According to b. Taan. 20 b, R. Adda b. Ahava kept an old house standing by studying Torah inside of it. When he left, the house collapsed.

[87] This conception has been described by Jacob Neusner, *A History of the Jews of Babylonia* v. 3 (Leiden 1968) 102-10, 130-49; v. 4 (Leiden 1969) 279-309; v. 5 (Leiden 1970) 146-68.

[88] M. BM 2:11.

[89] Cf. b. Shab. 17a, 51a; b. Sanh. 24a.

[90] b. Er. 99a.

[91] Cf. b. Ber. 31b; b. Er. 63a; Lev. R. 20:6.

[92] b. Yoma 53a.

[93] M. Ab. 4:12.

[94] b. Pes. 112b.

[95] b. Taan. 24b.

[96] b. AZ 26a; cf. Saul Lieberman, *Texts and Studies* (New York 1974) 187 f.

[97] b. Giṭ. 45a.

[98] b. Meg. 7b.

[99] Cf. Neusner, *Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia* 72.

[100] See E. E. Urbach, Sage, *Encyclopedia Judaica* 14:653.

[101] b. Ber. 7b.

[102] A useful collation of rabbinic texts on the subject is accomplished by M. Aberbach, The Relations Between Master and Disciple in the Talmudic Age, *Essays Presented to Chief Rabbi Israel Brodie*, ed. Zimmels et al (London 1967) 1-24.

[103] Re: bath house, e.g., y. Ber. 2:3, 4c, b. Shab. 40b-41a; bedclothes and sneezing, e.g., b. Ber. 24a.

[104] b. Ber. 62a.

[105] T. Ber. 1:4; cf. T. Ber. 5:2.

[106] As formulated in M. Ber. 1:1-5, 2:2, the Shema consists of three portions of the Pentateuch together with specified benedictions.

[107] T. Dem. 5:24.

[108] y. Bik. 3:3, 65c.

[109] Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago 1981) 51 f.

[110] Morton Smith, Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus, *JBL* 90 (1971) 181 f.

[111] Marrou, *A History of Education in Antiquity* 101.

[112] *Vita Pythagorica* 15.

[113] *Vita Antonii* 93.

[114] b. Qid. 33b.

Dept. of Near Eastern Studies, Univ. of California at *Berkeley* 94720

Vigiliae Christianae 38 (1984) 125-153, E. J. Brill, Leiden

HOMOSEXUALS OR PROSTITUTES?

THE MEANING OF ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 COR. 6:9, 1 TIM. 1:10)

BY

DAVID F. WRIGHT

That translators of the New Testament into English have had not a little difficulty with both μαλακοί (1 Cor. 6:9) and ἀρσενοκοῖται (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10) is evident enough from a perusal of a selection of modern translations. The point has been made to good effect by the author of a recent substantial study of attitudes to 'Gay People in Western Europe from the Beginnings of the Christian Era to the Fourteenth Century'.[1] Professor John Boswell of Yale University devotes a lengthy appendix to 'Lexicography and Saint Paul' in the course of which he provides the fullest investigation to date of the meaning of ἀρσενοκοῖται.[2] He concludes that it denotes 'male sexual agents, i.e., active male prostitutes, who were common throughout the Hellenistic world in the time of Paul ... "'Αρσενοκοῖται" is the Greek equivalent of "drauci".' At the time he grants that Paul may not have understood the difference between active and passive male prostitutes. 'It would not be surprising if he considered active prostitution more reprehensible than passive, but it is not necessary to assume that he understood the precise nuance of "ἀρσενοκοῖται" in terms of sexual roles. Since it was unambiguous in its reference to male prostitution (as opposed to male recourse to female prostitution), he may well have intended it generically' (pp. 344-345).

The 'unambiguous reference' of the term to male prostitution Boswell claims to establish on grounds that vary considerably in weight.

– *The context, particular and general, in Paul*

The juxtaposition of ἀρσενοκοῖται and πόρνοι in 1 Tim. 1:10 'suggests very strongly that prostitution is what is at issue ... Moreover, prostitution was manifestly of greater concern to Saint Paul than any sort of homosexual behaviour: excluding the words in question, there is only a single reference to homosexual acts in the Pauline writings, whereas the

word "πόρνος" and its derivatives are mentioned almost thirty times' (p. 341). Whatever inference might be drawn from the collocation of words in 1 Tim. 1:10, this is clearly a grossly inadequate account of the meaning of πόρνος and its cognates in the New Testament and contemporary literature.[3]

- *The linguistic structure and semantic import of* ἀρσενοκοῖται
- *The absence of the term from most Greek literature on homosexuality*

Boswell speaks of 'the vast amount of writing extant on the subject of homoerotic sexuality in Greek in which this term does not occur. It is extremely difficult to believe that if the word actually meant "homosexual" or "sodomite," *no* previous or contemporary author would have used it in a way which clearly indicated this connection' (p. 345). This argument makes two claims, first, that the word was thus neglected, and secondly, that its non-use in literary references to homosexuality warrants the inference Boswell draws from it.

- *Uses of the term in literature roughly contemporary with Paul*

Occurrences of ἀρσενοκοῖται and its cognates in works written 'within two or three centuries' of the Pauline letters 'offer further evidence that the word did not connote homosexuality to Paul or his early readers' (p. 350). Aristides and Eusebius are cited to this purpose, together with less clearcut supporting testimony from Origen and Chrysostom. Boswell accepts that after the fourth century ἀρσενοκοιτία 'was often equated with homosexuality' (p. 107; cf. pp. 352-353).

Each of these last three grounds alleged by Boswell merits extended examination. The last two obviously overlap and must to some extent be taken together. But first attention must be drawn to the evidence of the Septuagint:

Lev. 18:22 — μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός
Lev. 20:13 — ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός

Boswell quotes these LXX verses elsewhere in his study (p. 100 n. 28) but never considers their possible significance for the meaning of ἀρσενοκοῖται in the New Testament.[4] The reason is no doubt to be found in his claim that these Levitical prohibitions had little or no influence on early Christian attitudes. 'It would simply not have occurred to most

early Christians to invoke the authority of the old law to justify the morality of the new: the Levitical regulations had no hold on Christians and are manifestly irrelevant in explaining Christian hostility to gay sexuality' (p. 105).

It is certainly the case that Lev. 18:22 and 20:13 are rarely cited explicitly in Christian literature of the early centuries, although not as rarely as Boswell makes out. He first asserts that 'many [Greek-speaking theologians] considered that [the behaviour condemned in these verses] had been forbidden the Jews as part of their distinctive ethical heritage or because it was associated with idolatry, not as part of the law regarding sexuality and marriage, which was thought to be of wider application' (p. 102). As witnesses he cites only one passage from Eusebius of Caesarea and the *Apostolic Constitutions,* neither of which substantiates his claim. In his *Demonstration of the Gospel* Eusebius relates the Mosaic ban on γυναικῶν τε πρὸς γυναῖκας καὶ ἀρρένων πρὸς ἄρρενας μίξεις, preceding it with Lev. 18:2-4 and following it with Lev. 18:24-25, but he does not imply for a moment that, although distinguishing Israel from its neighbours, the ban was intended solely for Israel. If that had been his meaning, the context shows clearly that the same would have to be said about child-sacrifice![5] Eusebius's meaning is put beyond doubt elsewhere in the same work when he paraphrases Matt. 5:18 as follows:

> ὁ μὲν Μωσῆς μοιχοῖς καὶ ἀκολάστοις διετάττετο τὸ μὴ μοιχεύειν, μηδὲ ἀρσενοκοιτεῖν, μηδὲ τὰς παρὰ φύσιν ἡδονὰς διωκεῖν ..., ἐγὼ δὲ μηδ' ἐμβλέπειν γυναῖκα μετ' ἐπιθυμίας ἀκολάστου τοὺς ἐμοὺς βούλομαι.[6]

It is surely a safe presumption here that ἀρσενοκοιτεῖν refers to the Levitical proscription of male homosexual activity. Further confirmation that Eusebius did regard it as still binding upon the people of God is found in *The Preparation for the Gospel*, in which he contrasts Plato's recommendation of pederasty with the words of Moses ὃς διαρρήδην τούτοις ἐναντία νομοθετεῖ, μεγάλῃ τῇ φωνῇ τὴν κατὰ παιδεραστῶν προσήκουσαν προφερόμενος δίκην, and proceeds to cite both Lev. 20:13 and Lev. 18:22.[7]

In the *Apostolic Constitutions*, which were probably compiled in the late fourth century in Syria or possibly Constantinople, the argument proceeds as follows:

> 'If the difference of the sexes was made by the will of God for the generation of multitudes, then must the conjunction of male and female be also agreeable to his mind. But we do not say so of that abominable mixture which is contrary to nature,

> or of any unlawful practice; for such are enmity to God. For the sin of Sodom is παρὰ φύσιν, as is also that with brute beasts. But adultery and fornication are παράνομον.... [Sodomists] endeavour to make the natural course of things to change for one that is unnatural.'[8]

Then follow the two texts from Leviticus among others. Although a clear distinction is drawn between heterosexual offences and homosexual, as Boswell points out (p. 103 n. 42), its purpose is *not* to suggest that the prohibition of the latter in Leviticus was valid only for Jews. The implication is rather that offences παρὰ φύσιν are more heinous than offences παρὰ νόμον.[9]

Boswell argues that 'Almost no early Christian writers appealed to Leviticus as authority against homosexual acts' (p. 104). He mentions two exceptions—Clement of Alexandria ('an exception to this as to most generalizations', p. 104 n. 47) and the *Apostolic Constitutions*, which only two pages previously he has cited as attesting the restricted reference of the Levitical enactments against homosexual behaviour—'ceremonially unclean rather than instrinsically evil' (p. 102). As we have seen, his second citation of the work is the more accurate. There are at least two other leading exceptions to be adduced. In his refutation of Marcion Tertullian distinguishes between the *institutio* of marriage and the *exorbitatio* of adultery and other sins, and declares that God punishes with death *incestam, sacrilegam atque monstrosam in masculos et in pecudes libidinum insaniam*, with identifiable allusions to Lev. 20:10, 13, 15.[10] Origen's eleventh homily on Leviticus takes 'Be ye holy ...' (Lev. 20:7) as its text. Lev. 20:13 is not among the verses explicitly cited or alluded to, but the general thrust of the homily does not allow an interpretation that such prohibitions are no longer binding on Origen's Christian congregation.[11] But in his *Commentary on Romans*, now extant only in Rufinus's Latin, Origen quoted first 1 Tim. 1:9-10 and then Lev. 18:22 in the course of a discussion sparked off by Rom. 4:15, *Et statuamus ante oculos, si videtur, duos aliquos, verbi gratia, qui cum masculis non concubuerunt concubitu muliebri; unum ex his praecepto legis prohibitum* ...[12]

A broader range of evidence than Boswell collates can therefore be adduced for the continuing validity of the proscription in Lev. 18:22 and 20:13 in the eyes of early Christian writers. Certainly he is unable to cite any evidence of any degree of explicitness declaring that it had been abrogated, like much else in the Levitical legislation. A more differentiating approach was adopted than Boswell allows. As one of his

reviewers commented, 'Sexual prohibitions tend to have a longer life than dietary or dress restrictions. Even if they show no distinctive gravity in early legislation, they are notoriously capable of surviving the dissolution of taboo structures like the heavily ritual Holiness Code of Leviticus and reappearing with increased weight in later patterns of moral offense.'[13]

The argument of the preceding paragraphs may not be strictly relevant to the question wheter the LXX of Lev. 18:22 and 20:13 provides a clue to the meaning ἀρσενοκοῖται had for Paul. It has rather been directed to the reason, so it appears, why Boswell did not investigate this possibility. The parallel between the LXX's ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην and even more κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην and Paul's ἀρσενοκοῖται is surely inescapable. If, as seems likely, the ἀρσενοκοίτ- group of words is a coinage of Hellenistic Judaism or Hellenistic Jewish Christianity, the probability that the LXX provides the key to their meaning is strengthened.

If the argument of the last paragraphs is valid, it undermines *ab initio* the force of Boswell's linguistic approach to the meaning of ἀρσενοκοῖται. In short he claims that the first half of the compound (ἀρσενο-) denotes not the object but the gender of the second half (-κοῖται). This is patently not the case if the LXX of the verses in Leviticus lies behind ἀρσενοκοῖται, whether in encouraging the formation of the word itself or in informing its meaning.

But before looking more closely at the evidence of linguistic structure, we should note that Boswell stresses the coarseness and active licentiousness of the 'sleeping' denoted by -κοῖται. 'In this and other compounds [it] corresponds to the vulgar English word "fucker," a person who, by insertion, takes the "active" role in intercourse' (p. 342). This is not a point of great moment, but is worth a brief examination. Unfortunately no parallels are adduced in support of Boswell's assertion, and it is uncertain which other compounds he had in mind. Of two standard listings, comprising twentytwo compounds of -κοίτης, most of them of very rare occurrence, there is scarcely a single example to corroborate Boswell's claim.[14] Only four designate those who engage in nonmarital intercourse—κλεφικοίτης (seeking illicit sex), δουλοκοίτης (sleeping with slaves), μητροκοίτης (engaging in incest), and ἀνδροκοίτης (having intercourse with a man). In none of these compounds, except possibly the last, does the second component -κοίτης appear to carry the weight Boswell seeks to assign to it in ἀρσενοκοίτης. To set against these four are

many others in which -κοίτης denotes the literal activity of sleeping or lying (e.g., ἡμεροκοίτης, sleeping by day; χαμαικοίτης, sleeping on the ground; ἐνωτοκοίτης, with ears large enough to sleep in; βορβοροκοίτης, the mudcoucher—a kind of frog), as well as ἀκοίτης and παρακοίτης which both mean 'bedfellow' or spouse. Nor does the picture change much if the enquiry is extended to include compounds of -κοῖτος, -κοιτία and -κοιτέω.[15] (Both ἀρσενοκοιτία and ἀρσενοκοιτέω are not infrequently attested). Here one encounters forms which quite patently exclude Boswell's interpretation, e.g., συγκοῖτος and ὁμοκοῖτος (both meaning 'bedfellow, sleeping together with, having intercourse,' like the verb δευτεροκοιτέω), as well as others, e.g., πολυκοῖτος (sleeping with many women or men) and ἀδελφοκοιτία (incest of brother and sister), which may bear a nuance of coarseness but hardly of thrusting activeness.[16].

Boswell's chief linguistic contention is that 'In general ... those compounds in which the form "ἀρρενο-" occurs employ it objectively; those in which "ἀρσενο-" is found use it as an adjective.... In no words coined and generally written with the form "ἀρσενο-" is the prefix demonstrably objective; overlap occurs on a small scale in words containing "ἀρρενο-" ' (pp. 343, 344).[17] Several comments are in order.

It is in the first place surprising that, having established the particular force of -κοίτης in the compound, Boswell did not go on to enquire whether in other compounds of -κοίτης the first half ever denoted who did the 'sleeping'. In all, it seems, of the comparable compounds the first element in fact specifies the object of the 'sleeping' or its scene or sphere—what one might call its indirect object (e.g., χαμαικοίτης, sleeping on the ground; ἀνεμοκοίτης, luller of winds; ἡμεροκοίτης, sleeping by day). Thus we have δουλοκοίτης (sleeping with slaves, *not* slaves sleeping with others), μητροκοίτης *(not* mother who sleeps around), and πολυκοίτης (sleeping with many others). Invariably -κοίτης has, as one might expect, a verbal force on which is dependent the object or adverb specified in the first half of the word.

Secondly, Boswell does not take sufficient account of the fact that both ἀρσενοκοιτ- and ἀρρενοκοιτ- forms are found. He does discuss one late occurrence of the latter, in an inscription at Thessalonica in honour of Basil I of Macedon, the ninth-century Byzantine emperor (A.D. 867-886), who had defeated the Arabs in Asia in 871 and 880:

> βάρβαρον οὐ τρομέεις, οὐκ ἄρρενας ἀρρενοκοίτας.[18]

This is addressed to the city of Thessalonica, assuring its citizens that, thanks to Basil, they need no longer fear the barbarians, a race of men

who indulge in sex with other men. To Boswell the phrase makes sense only if ἄρρενας is the object of ἀρρενοκοίτας (p. 344 n. 22). Otherwise ἄρρενας would be wholly pleonastic or, if the gender of ἀρρενοκοίτας needed clarification, one would expect an adjective, ἀρρενικούς, rather than a noun. Such an argument ends up positing a most improbable grammatical construction for the phrase, and also prejudices a plausible meaning of it. In characterizing an alien people there is no little difference between tarring the whole of it with its toleration of male homosexuality and alluding to the obviously more limited prevalence of active male prostitution. Boswell comments on only one other occurrence of ἀρρενοκοιτ-, the noun ἀρρενοκοιτία in a homily ascribed to Macarius the Egyptian.[19] He suggests that the writer had conflated the biblical ἀρσενοκοῖται with 'the more common' ἀρρενομιξία (p. 353 n. 51).

It is presumably true that the variation between the two spellings ἀρσενο- and ἀρρενο- in compounds is no more than a transcript of the variation between ἄρσην and ἄρρην and their respective derivatives. On this subject there has been considerable discussion, but, so far as I can discover, no writer has yet suggested the difference is other than one of dialectal diversity.[20] Not once in the considerable literature on the question is it claimed that there might be some semantic significance in the variation. In summary terms, something of a shift took place from -ρσ- to -ρρ-, affecting especially Attic but not mainstream Ionian.[21] Although -ρσ- spellings predominate in the LXX, the papyri of the Ptolemaic period and the New Testament, they are less common in the Roman and Byzantine eras in which the dominant Attic influence is apparent. Nevertheless fluctuation persists between the two forms, reflecting the diverse dialectal heritage of Koine Greek. Both spellings are found in modern Greek. But if no semantic import attaches to the difference between ἄρσην and ἄρρην, *a fortiori* it can scarcely be pertinent in the case of their compounds.

It is, however, Boswell's contention that 'In no words coined and generally written with the form "ἀρσενο-" is the prefix demonstrably objective' (p. 344). In due course I will argue that this is indeed the case with ἀρσενοκοίτης itself, but first the wider evidence needs to be reviewed. Only some twelve compounds of ἄρσενο- are attested: ἀρσενοβάτης (and -βασία), -παις, -φρων, -θηλυς, -κοίτης (and -κοιτέω, -κοιτία), -μίκτης, -γενής, -θυμος, -μορφος, -πληθής, and ἀρσενάκανθον. (Compounds of ἀρρενο- number twenty). Of these only the last five occur solely with ἀρσενο-; the rest are found also with ἀρρενο- as the first half. So the range of parallels

against which Boswell's claim is to be tested is not very wide, nor can one be sure how much flexibility 'generally written' allows. Within these narrow limits (and excepting ἀρσενοκοίτης for the time being) Boswell is correct, but draws from the material untenable conclusions. It is in any case surely extremely hazardous to base the alleged difference of semantic significance of the two forms on so restricted a sample.

In so far as a distinction can be drawn between those compounds of the group in which the first element is the object of the second and those in which it supplies the qualifying gender of the second, we must start at the other end, with the second element, as was hinted above with reference to the compounds of -κοίτης. In most if not all of the compounds in which the second half is a verb or has verbal force, the first half denotes its object, irrespective of whether it is ἀρρενο- or ἀρσενο- (e.g., ἀρρενομιξία, ἀρσενομίκτης, ἀρσενοβάτης, ἀρρενοβασία, etc.). When the second part is substantival, the first half denotes its gender, as in all the five solely ἀρσενο- compounds isolated above, but again irrespective of the spelling (e.g., ἀρσενόφρων and ἀρρενόφρων, ἀρρενοφάνης, ἀρρενόπαις and ἀρσενόπαις, ἀρσενόθυμος, ἀρρενωπία). Such a conclusion does not exactly take one by surprise, but it does suggest how ἀρσενοκοίτης should be interpreted.

To ascertain whether the direction in which all the evidence has so far pointed is the right one, we must now survey the occurrences of the term (and ἀρσενοκοιτέω and ἀρσενοκοιτία) in the literature of the patristic era. Since Boswell's account of the use of the term is far from complete and no lexicon provides a full listing, an attempt will be made to give an exhaustive catalogue of its occurrences.

Of little help in clarifying its meaning are its first certain uses in 1 Cor. 6:9 and 1 Tim. 1:10, although this is not to deny that historical investigation of their sources or backgrounds may provide some evidence. To this we shall return. Likewise straightforward quotations of one or other of these verses are in themselves of no value.[22] Some other isolated uses of the term throw no additional light on its meaning.[23] But there are more occurrences than Boswell allows that do disclose the meaning it bore for the writer in question.

Aristides' *Apology* was addressed to the emperor Hadrian and hence composed by A.D. 138 at the latest. Its polemic against the gods of the Greeks concentrates especially on their immoral behaviour. If human beings were to imitate them, they would become μοιχοὺς καὶ ἀρρενομανεῖς ... Πῶς οὖν ἐνδέχεται θεὸν εἶναι μοιχὸν ἢ ἀνδροβάτην ἢ πατροκτόνον;[24] A little

later Aristides argues that if the laws are just, the gods are wholly unjust, having done contrary to the laws ἀλληλοκτονίας καὶ φαρμακείας καὶ μοιχείας καὶ κλοπὰς καὶ ἀρσενοκοιτίας.[25] The coupling with μοιχεία on each of these occasions (albeit separated once by κλοπάς) strongly suggests that ἀρρενομανεῖς, ἀνδροβάτην and ἀρσενοκοιτίας all carry the same basic meaning. Boswell endeavours to distinguish between them, however, in the following terms:

a) ἀρρενομανής designates *female* addiction to adultery or fornication.[26] The context gives no support to this. The preceding paragraph deals solely with the doings of Zeus, the one before that of Kronos. Immediately before the sentence containing ἀρρενομανεῖς Zeus's passion for Ganymede is mentioned. 'Hence it happened, Emperor, to mankind to imitate all these things and to become μοιχοὺς καὶ ἀρρενομανεῖς and to engage in other dreadful practices in imitation of their *god*.' The fuller Syriac text likewise refers only to male sexual malpractice and includes a mention of 'sleeping with men'.

b) ἀνδροβάτης denotes a *stuprator*, one guilty of the rape of a free citizen. There may well be a hint of homosexual assault in the Greek word, but the context in Aristides is precisely the same as for ἀρρενομανεῖς, the Syriac uses the same term for both (= 'sleeping with men'), and other uses of ἀνδροβάτης and its cognates do not appear to specify rape as the homosexual abuse in question.[27]

c) ἀρσενοκοιτία still denotes prostitution, but Boswell fails completely in his attempt to show that Zeus could meaningfully be charged with prostitution.

It seems clear that Aristides employed three different words, each with its own nuance, to incriminate male homosexuality as unworthy of gods and men. The parallelism not only suggests the meaning of ἀρσενοκοιτία but also confirms that the ἀρσενο- element is the object.

Perhaps the most revealing occurrence of ἀρσενοκοιτία is not noted by Boswell at all. It comes in Hippolytus's account of the founder of the Naassene Gnostics:[28]

> ὁ δὲ Νάας παρανομίαν ἔσχε· προσῆλθε γὰρ τῇ Εὔᾳ ἐξαπάτησας αὐτὴν καὶ ἐμοίχευσεν αὐτὴν, ὅπερ ἐστὶν παράνομον· προσῆλθε δὲ καὶ τῷ Ἀδὰμ καὶ ἔσχεν αὐτὸν ὡς παῖδα, ὅπερ ἐστὶ καὶ αὐτὸ παράνομον· ἔνθεν γέγονε μοιχεία καὶ ἀρσενοκοιτία.

This could scarely be clearer, and cannot sustain Boswell's version of the word-structure and meaning of ἀρσενοκοιτία.

In reviewing citations and echoes of Lev. 18:22 and 20:13 in early Christian literature we have noted Eusebius's assertion that Moses forbade μοιχεύειν and ἀρσενοκοιτεῖν, μηδὲ τὰς παρὰ φύσιν ἡδονὰς διωκεῖν.[29] Boswell contends that the word cannot here refer to homosexual activities because it is distinguished from 'pleasures against nature', and because Eusebius is here presenting a paraphrase of Matt. 5:28 which has in mind the attitude of men towards *women*. He concludes that Eusebius understood ἀρσενοκοιτεῖν to mean male prostitution servicing women (p. 351).[30] Whether it is a sound inference from μηδὲ κ.τ.λ. that what precedes it cannot be 'contrary to nature' is very dubious,[31] nor does it make bad sense of Eusebius's sequence of thought if ἀρσενοκοιτεῖν means male homosexuality. For if one explains this word in heterosexual terms, one is still left with 'the pursuit of pleasures contrary to nature'. If this phrase denotes non-heterosexual acts between human beings, then why should not ἀρσενοκοιτεῖν denote (non-heterosexual) homosexuality? If it denotes something like (heterosexual?) bestiality, it is still hard to see how this could be appropriate in the context if male homosexuality is not. We could paraphrase Eusebius's paraphrase thus: 'Moses forbade adultery and male homosexuality, but I do not allow my disciples even to look lustfully on a woman [let alone a man]'. In any case, the evidence adduced earlier from Eusebius shows him asserting unambiguously that Moses forbade female and male homosexuality (ἀρρένων πρὸς ἄρρενας μίξεις).[32]

The Syriac writer Bardesanes who flourished at the turn of the second and third centuries records different ethnic attitudes to male homosexual intercourse.[33] Eusebius gives an extract in Greek. Beyond the Euphrates a person accused of murder or of theft will not be angered, ὁ δὲ ὡς ἀρσενοκοίτης λοιδορούμενος ἑαυτὸν ἐκδικεῖ μέχρι καὶ φόνου. The Syriac here denotes 'lying with men', using the same vocabulary as in 1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10.[34] Male prostitution is definitely excluded. We thus have corroboration that ἀρσενοκοιτία for Eusebius specified male homosexuality activity, whether with youths or adults. (We will return to this aspect of the question.)

We must next note some occurrences of the term in question in which it is paralleled to παιδοφθορία, i.e., male homosexuality with teenagers which was of course the dominant form of male homosexuality among the Greeks. The term was a critical way of referring to παιδεραστία and can certainly not be restricted to child-molesting.

Theophilus of Antioch twice lists the trio of vices, μοιχεία, πορνεία and

ἀρσενοκοιτία.[35] Nothing in the context casts further light on the meaning of the latter. Origen groups the three together in a free citation of 1 Cor. 6:9 as exemplifying types of flagrant sinfulness—πόρνοι, μοιχοὶ, ἀρσενοκοῖται, μαλακοὶ, εἰδωλολάτραι, φονεῖς. In an extract of another work preserved only in Latin he instances 'fornicators, adulterers and *masculorum concubitores*' as those who have committed *grandia peccata*.[36] The juxtaposition of these three, which embodies a particular selection from the categories of sinfulness catalogued in 1 Cor. 6:9-10, is paralleled in some later writings. A further occurrence of the triple formula is found in the *Church History* of Theodoret of Cyrrhus completed in A.D. 450. He cites at length a letter by Peter, bishop of Alexandria after Athanasius, which describes the desecration of one of the churches in the city by a pagan mob under the prefect Palladius in league with the Arian party. An abandoned scoundrel was set up to preach, and his message advocated ἀντ' ἐγκρατείας πορνείαν, μοιχείαν, ἀρσενοκοιτίαν, κλοπήν.[37]

A homily dubiously ascribed to Cyril of Alexandria indicts those who do not weep for their sins of πορνεία and μοιχεία, μὴ θρηνοῦντες διὰ τὸ πέταυρον τῆς ἀρρενοκοιτίας, καὶ μὴ ὀλολύζοντες διὰ τὴν μαλακίαν.[38] A letter by Nilus, bishop of Ancyra in the first quarter of the fifth century, declares that every kind of uncleanness, such as πορνεία, μοιχεία, ἀσελγεία καὶ ἀρσενοκοιτία and the like, are called 'winter' by Solomon.[39] The traditional association of the three vices is preserved in the *Sacra Parallela*, a large collection of moral and ascetic teaching attached, not all of it with full certainty, to John of Damascus. One of the divisions of the collection is entitled Περὶ πορνείας, καὶ μοιχείας, καὶ ἀρσενοκοιτίας. Lev. 20:13 is among the biblical texts assembled under this heading.[40]

Comparison is obviously invited with a similar grouping of μοιχεία, πορνεία and παιδοφθορία. The *Epistle* of Barnabas gives the threefold instruction οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις.[41] The same triple command, but in a different sequence, is found in the middle of a longer list in the *Didache*, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις.[42] There is little doubt that both works are using a common pattern of originally Jewish moral instruction set in a 'two ways' framework. Clement of Alexandria ascribes to Moses the three prohibitions exactly as found in Barnabas,[43] and Origen catalogues the same three offences in the same order when he wishes to adduce gross violations of the law.[44] The *Apostolic Constitutions*, at this point almost certainly heir to the 'two ways' pattern of parainetical instruction, arranges the same three

prohibitions in the *Didache's* order in its more expansive review of the law of life—οὐ μοιχεύσεις..., οὐ παιδοφθορήσεις..., οὐ πορνεύσεις.[45]

The elevation of the ban on παιδοφθορία and πορνεία to a rank alongside the Decalogue's prohibition of μοιχεία almost certainly took place in Jewish circles exposed to the immoralities of the Greek world.[46] Within the Mosaic corpus, Lev. 18:22 and 20:13 provided all the authority that was needed to justify the ban on pederasty. What seems clear is that Christian writers associated this prohibition which they took over as part of the ethical legacy of Hellenistic Judaism with the ἀρσενοκοιτία forbidden in 1 Cor. 6:9 and 1 Tim. 1:10. Not only do we find the trio of μοιχεία, πορνεία and παιδοφθορία paralleled by that of μοιχεία, πορνεία and ἀρσενοκοιτία, but in Origen both threefold listings occur. While the meaning assigned to παιδοφθορία in early Christian writings remains to be considered, the parallelism clearly excludes Boswell's interpretation of ἀρσενοκοιτία. Christian writers and teachers identified ἀρσενοκοιτία with by far the commonest form of active homosexuality current in the Hellenistic world, that is, the relationship between an adult male and a youth of teenage years.[47]

We have yet to consider the occurrence of ἀρσενοκοιτεῖν in the *Sibylline Oracles*, which may be one of the earliest appearances of the word after the Pauline writings and may indeed derive from a period roughly contemporary with them. In book 2 are found the following three lines:

71 σπέρματα μὴ κλέπτειν· ἐπαράσιμος ὅστις ἕληται
εἰς γένεας γενέων, εἰς σκορπισμὸν βίοτοιο.
μὴ ἀρσενοκοιτεῖν, μὴ συκοφαντεῖν, μήτε φονεύειν.[48]

They belong to a section of the book (2:56-148) which most scholars hold to be derived from the collection of Jewish-Hellenistic gnomic wisdom attached to the pseudonym of Phocylides (lines 5-79). Since, however, this block of material is present in only one branch of the manuscript tradition, it was presumably interpolated into book 2 after the composition of this book, which is normally placed around the middle of the second century A.D.[49] Furthermore, lines 72-73 above are among the twenty or so lines inserted into this material from Ps-Phocylides (in which *Or.Sib.* 2:71 is line 18). The latest editor of Ps-Phocylides' *Sentences* is inclined to assign their origin to Alexandria within the period 30 B.C. - 40 A.D.[50] A wide variety of scholarly hypotheses has been advanced about the poem's character and purpose. Difficulty in placing it with assurance arises largely because so much of

it has parallels in both Jewish ethical teaching, especially the Pentateuch and Wisdom literature of the LXX, and Greek gnomological traditions. Van der Horst draws attention to its heavy use (in lines 9-41) of Lev. 19 as a kind of summary of the Torah, suggesting that at the beginning of the Christian era this chapter was held to be a central one in the Pentateuch. Although the line containing μὴ ἀρσενοκοιτεῖν is not part of Ps-Phocylides, this writer's disapprobation of homosexual conduct, often joined with adultery, is unmistakable:

> μήτε γαμοκλοπέειν μήτ' ἄρσενα Κύπριν ὀρίνειν...
> μὴ παραβῇς εὐνὰς φύσεως ἐς Κύπριν ἄθεσμον,
> οὐδ' αὐτοῖς θήρεσσι συνεύαδον ἄρσενες εὐναῖ...
> παιδὸς δ'εὐμόρφου φρουρεῖν νεοτήσιον ὥρην.
> πολλοὶ γὰρ λυσσῶσι πρὸς ἄρσενα μείξιν ἔρωτος.[51]

The sentiment of the interpolated line 73 therefore accords closely with the source of the block into which it has been inserted, and the inspiration of Leviticus may suggest a more localized connection with the part of the block in which it is found, if the language of Lev. 18 and 20 LXX lies behind ἀρσενοκοιτεῖν, as has been argued above. Considerations of this kind have led some scholars to the conclusion that the Sibyllines' text of this material preserves an earlier form of Ps-Phocylides' lines 5-79. The sequence of *Or. Sib.* 2:71-73 has been specifically appealed to in support of this case.[52]

If, however, we adhere to the consensus which regards *Or. Sib.* 2:56-148 as an interpolated interpolation from Ps-Phocylides, it remains true that the insertion of lines 72-73 fits in remarkably well with the spirit and language of Ps-Phocylides no less than of the Sibylline collection—which is elsewhere repeatedly and emphatically hostile to male homosexual activity.[53] Although the restriction of book 2:56-148 to only one family of the manuscripts would naturally lead one to suppose that the additional insertions not derived from Ps-Phocylides were made at the same time as the main interpolation, and therefore later than c. 150 A.D. and by a Christian hand (for it is agreed that books 1-2 of the Sibyllines represent a Christianized revision of a Jewish original), the block may have come to the Christian interpolator with the further insertions, in particular lines 72-73, already present. We have suggested the common influence of Leviticus 19 and environs on the context of lines 72-73 and on line 73 itself. Line 72 is notably Jewish in character.

It has further been argued that lines 3-4 of Ps-Phocylides, which immediately precede the block incorporated into the Sibyllines, inspired some of the additions inserted in this block.[54] Thus γαμοκλοπέειν (line 3 cited above) is echoed in *Or. Sib.* 2:53 (οἱ δ' ἀγαπῶσι γάμον τε, γαμοκλοπίων τ' ἀπέχονται), and μήτ' ἄρσενα Κύπριν ὀρίνειν evoked μὴ ἀρσενοκοιτεῖν in 2:73. This is entirely plausible and prompts a speculative suggestion about the choice, and perhaps even the very formation, of the word ἀρσενοκοιτεῖν. A Christian editor, when transferring a block of material from Ps-Phocylides replete with Levitical associations, transposed the patently, even offensively, secular Greek reference to ἄρσενα Κύπριν (i.e., originally Aphrodite) into a compound term suggested by the proscription of Lev. 18:22, 20:13 LXX. It perhaps remains more likely that this occurrence of ἀρσενοκοιτεῖν is to be ascribed to the interpolator of the material from Ps-Phocylides, working at some date after c. 150 A.D., but the use of ἀρσενοκοιτεῖν strengthens rather than weakens the case for the existence of this section of the poem *already in its expanded form* before it found its way into one branch of the Sibyllines' manuscript tradition. That is to say, the enlargement of the section by some or all of the insertions but including at least lines 72-73 may well have been carried out by a Jewish writer like Ps-Phocylides himself. Whether this expansion belonged to the textual history of the Ps-Phocylidean collection or to the Jewish, pre-Christian history of book 2 of the Sibyllines can only be a matter of further speculation. The suggestiveness of this possibility for the purpose of the present enquiry consists in its identifying a very plausible milieu for the origination of the word ἀρσενοκοιτεῖν, viz., a Hellenistic Jewish setting under marked Levitical inspiration seeking a decently Jewish way of speaking about ἄρσενα Κύπριν.

The appearance of ἀρρενοκοίτης in a work by Rhetorius, an Egyptian astrologer of the sixth century A.D., provides no precise guidance on the meaning of the term. It occurs twice in lists of vices generated by Aphrodite in those born under the signs of the Ram and the Twins.[55] Rhetorius' use of the word merits a mention only because one of his sources, not least in respect of this chapter, was probably Teucer of Babylon in Egypt. Teucer, who wrote around the beginning of the Christian era, exerted a wide influence, but only fragments of his work are extant. They contain nothing similar to the catalogues of vices including ἀρρενοκοίτης.[56]

It remains to take account of some other occurrences of ἀρσενοκοιτ-, especially some that Boswell has noted. One of the collection of homilies that bears the name of Macarius of Egypt declares that the men of Sodom did not repent ἐπὶ τῇ τῶν ἀγγέλων κακῇ βουλῇ ἀρρενοκοιτίαν εἰς αὐτοὺς ἐργάσασθαι θελήσαντες.[57] Boswell accepts this as 'probably the earliest instance of the use of the word in a context other than prostitution... It implies [sic!] a connection between sodomy and ἀρρενοκοιτία' (p. 353 n. 51). However, he blunts the force of this concession by groundless philological speculation and by invoking the uncertain authorship and date of the collection. In reality, the author can now be placed and dated within half a century with a fair degree of assurance.[58] The use of ἀρρενοκοιτία by this writer clearly carries the implication of forcible homosexual activity, almost homosexual rape.

In one of the earliest Greek penitentials, traditionally attributed to John the Faster (Joannes Jejunator) of Constantinople (d. 595), is encountered a use of ἀρσενοκοιτία which in Boswell's view 'would seem to preclude absolutely interpreting this word as referring to homosexual intercourse'.[59] In order to determine appropriate penance the priest must enquire about the penitent's sexual activity. Amongst other things he must ask about ἀρσενοκοιτία, of which there are three kinds, of escalating gravity—passive, active, and both passive and active. At this point ἀρσενοκοιτία is not defined. Boswell suggests it denotes 'anal intercourse', but acknowledges that semantically this is an impossible construction, and leaves it untranslated (p. 364 n. 25). The reader is given no clue to the grounds on which Boswell finds it to mean 'anal intercourse'. He holds, however, that it cannot refer to homosexual activity generically, partly because of the further occurrence shortly to be discussed, and partly because elsewhere the priest is instructed to enquire about other types of homosexual activity, viz., mutual masturbation (if this is what μαλακία means here) and παιδοφθορία. The latter argument in itself is not conclusive in excluding 'homosexuality between (adult) males' as the meaning of ἀρσενοκοιτία. Much rests on a sentence that comes at the end of a paragraph on incest: τὸ μέντοι τῆς ἀρσενοκοιτίας μῦσος πολλοὶ καὶ μετὰ τῶν γυναικῶν αὐτῶν ἐκτελοῦσιν. Boswell again does not translate ἀρσενοκοιτίας, but he clearly implies that 'their wives' are the sexual partners of many in ἀρσενοκοιτία. It certainly cannot be accommodated within Boswell's standard interpretation of male prostitution; husbands can scarcely be said to serve their own wives as male prostitutes.

Improbable though it may seem at first sight, the proper meaning of ἀρσενοκοιτία should probably be maintained here. The preceding paragraph deals solely with the range of possible female partners in male incest; there is no suggestion of mode or position of incestuous intercourse. The writer's formula for incest is περιπεσεῖν εἰς with the accusative of the female relative involved. Having mentioned sister, cousin, mother-in-law and others, he comes to the peak of perversity: φθάνουσι δέ τινες καὶ μέχρι τῶν ἰδίων μητέρων. Ἄλλο πάλιν τὸ εἰς τὴν ἰδίαν σύντεκνον, καὶ ἄλλο τὸ εἰς ἣν ἐδέξατο θυγατέρα.[60] Τὸ μέντοι τῆς ἀρσενοκοιτίας κ.τ.λ. Boswell's translation fails to bring out the difference in grammatical structure between the last sentence and the rest of the paragraph, rendering both περιπεσεῖν εἰς and ἐκτελοῦσιν μετά as 'commit...with'. May there not be a distinction here between εἰς + accusative of the sex object and μετά + genitive of the companion in sexual licence? This is how the end of the paragraph may be paraphrased: 'Incredibly enough, some men even go as far as having incestuous intercourse with their own mothers, or some again inflict it on their own daughters or goddaughters. Indeed, (would you believe it that) many men even engage in homosexual activity in the company of their own wives' i.e. three to a bed, or while the wives likewise indulge each other homosexually? According to this reading of the sentence it does not speak of another relationship of incest (how could it, if husbands and their wives are the sexual partners?), but of another form of sexual deviancy of the same order of gross perversity as incest with one's mother or daughter. The advantage of this interpretation is that one does not have to unearth a special meaning for ἀρσενοκοιτία, as Boswell seeks to do without any real evidence. The sequence is clear enough in the section of the text as given in Boswell's translation: questioning first centres on heterosexual intercourse, then on ἀρσενοκοιτία, next bestiality, then masturbation (? μαλακία), and finally incest. A whole paragraph devoted to 'anal intercourse', with regard for variations of passive and active roles and of frequency, duration and period of life, carries no conviction in this context. Such a notion has something of the air of irrepressible resourcefulness exemplified by Boswell's earlier comment: 'If it could be shown that "ἀρσενο-" were the object rather than the gender of "-κοῖται" it would certainly refer to this sort of gender inversion [i.e., women taking the active role in 'lying with men'] rather than to homosexuality in general' (p. 345 n. 27). This is desperate reasoning.

Boswell contends that ἀρσενοκοιτ- would not have been absent from so

much literature about homosexuality if that is what it denoted. This argument calls for a number of comments.

i) It is pointless to appeal to its absence from Herodotus, Plato and Aristotle (p. 345) since it is patent that the word did not come into use until about the first century A.D., nor from Philo unless he should have been expected to originate it.

ii) It is clear from the evidence cited by Boswell in support of his contention (pp. 345-349) that the Greeks had no lack of terms to designate homosexuality. Chrysostom used 'dozens of words and phrases', and Clement of Alexandria employed 'at least thirteen different expressions'.

iii) Some of the writers whose silence Boswell invokes should be excluded from his catalogue of supporting witnesses. For example, he asserts that the *Didache* 'quotes much of the list of sinners in 1 Corinthians 6:9; conspicuous by their absence are the words "μαλακοί" and "ἀρσενοκοῖται" ' (p. 346), whereas by the common consent of scholarship the work betrays no sign of a knowledge of Paul's letters. It may indeed, at least for the chapter in question, have been written earlier than 1 Corinthians. For a different reason Minucius Felix should be ignored. It is clear that he deliberately avoids citing Scripture.[61] The same probably holds for another African apologist cited by Boswell, Arnobius, although his knowledge of the Bible is altogether more uncertain than Minucius's. For a similar reason Ausonius's failure to cite 1 Cor. 6:9 or 1 Tim. 1:10 is scarcely pertinent. The Christian content of his writings is at best so elusive that it has long been debated whether he was a Christian or a pagan.

iv) Boswell underestimates the use of ἀρσενοκοιτ- in Christian writers. 'One would certainly expect to find such a word among other *Christian* writers in Greek, yet one looks for it in vain among all the discussions of homosexual relations' (p. 346). To some extent the argument is circular. By refusing to allow that the term denotes homosexuality, except in the sense of male prostitution with males, he has disqualified it from taking part in such discussions. But he also omits its use by Hippolytus in one of the clearest texts of all, he fails to notice or mention citations of 1 Cor. 6:9 or uses of the term by Irenaeus, Methodius, Theodoret and the *Acts of John*,[62] and he underplays its use by Eusebius and Chrysostom. The latter merits separate treatment. Most of the evidence for Eusebius has already been given,[63] but criticism must be made of Boswell's statement that 'Eusebius quotes Romans 1:26-27 almost verbatim, ex-

coriating homosexual relations in all their manifestations, yet nowhere does he employ the word which supposedly means "homosexual" in Paul's writings' (p. 346). This turns out to refer solely to *Dem. Evang.* 4:10, a passage which at most alludes to Rom. 1:26-27, if that.[64] Indeed, a citation of any New Testament text would have been quite out of place, for Eusebius is summarising the instructions given to Israel through Moses.

v) Chrysostom is Boswell's star witness. The prosecutor deserves to be heard at length before some rejoinder is entered:

> Saint John Chrysostom probably wrote more about the subject of same-sex sexuality than any other pre-Freudian writer except Peter Damian. In dozens of works he discusses or mentions it. Greek was his native language, the patristic Greek of the later Empire, thoroughly imbued with the Koine of the New Testament. His writings abound with New Testament references, and he quotes from all the Pauline epistles with accuracy and facility. Yet among the dozens of words and phrases used by Chrysostom to name, describe, or characterize homosexual relations, neither "ἀρσενοκοῖται" nor any derivative of it occurs in any of these writings. This absence is particularly notable in several instances where the use of the word would seem almost inevitable if it were indeed related to homosexuality: in his commentary on Romans 1:26, for instance where he quotes 1 Corinthians 6:18 in a discussion of Roman homosexual behavior but does not refer to the place in the text only nine verses before where homosexuality is allegedly mentioned by name (see text in app. 2). It is even more striking that in discussing the supposedly homosexual activities of the people of Sodom, he quotes directly from the list of sins in 1 Corinthians 6:9 and 1 Timothy 1:10,[a] yet he does not mention the one word which translators would have us believe refers specifically to homosexuality.
>
> All this is convincing enough, but the final proof lies in the fact that after writing so copiously on the subject of homosexual relations in every exegetical work where the text could possibly suggest a connection—e.g., Genesis 19, Romans 1—and even some which do not—Titus, for instance—Chrysostom does not mention so much as one word about homosexuality when expounding on the very places where "ἀρσενοκοῖται" occurs; in his commentaries on 1 Corinthians 6:9 and 1 Timothy 1:10 there is not a hint about sexual activity between persons of the same sex. In fact on several occasions Chrysostom copied out the list of sins from Corinthians and actually omitted the one word which is claimed to mean homosexual;[b] considering his feelings on the subject, abundantly evidenced in many works, it is virtually inconceivable that he would have done so had he understood the term to refer to what he had elsewhere called "the worst of all sins."
>
> [a]*De perfecta caritate* 8 (PG, 56:290). It is unlikely that it could be coincidence rather than quotation for such unusual words as "πλεονέκται" and "ἅρπαγες" to occur together with "μοιχοί." Note that in his commentary on Titus he quotes the whole list of sins from 1 Cor. 6:9 verbatim in the same paragraph in which he discusses the homosexual excesses of the Sodomites: but he does not use the word "ἀρσενοκοῖται" or any form of it to name these excesses, contenting himself instead with the circumlocution "παισὶν ἐπεμαίνοντο," and establishing no connection be-

tween the ἀρσενοκοῖται and the Sodomites (*In epistolam ad Titum* 3.5 [PG, 62:693]). Cf. homily 43 on Genesis 3 (PG, 54:399-400) and 42 on Matthew 3 (PG, 57:449).

[b]E.g., homilies 16 and 37 (PG, 61:135, 317).

There are several inaccuracies in these paragraphs, which provide a revealing example of Boswell's type of exposition:

a) His statement that 'neither "ἀρσενοκοῖται" nor any derivative of it occurs in any of these writings' is corrected by his own n. 34 on the same page. Not only does Chrysostom cite 1 Cor. 6:9 in full in his fifth homily on Titus,[65] but in his homily on the passage itself he comments that many were critical that Paul placed the drunkard and the curser alongside the μοιχός, ἡταιρηκώς and ὁ ἀρσενοκοῖτος.[66]

b) According to Boswell, in *De perfecta caritate* 7-8 (PG 56, 288-290) Chrysostom discusses the homosexuality of the Sodomites, 'quotes directly from' the list of sins in 1 Cor. 6:9 and 1 Tim. 1:10 but does not use ἀρσενοκοῖται. This last point is true. After stressing that the one offence of the Sodomites was that they παισὶν ἐπεμαίνοντο, *some thirty lines later* he comes to talk further about divine punishment, in this life and the next. He mentions Pharaoh and the Egyptians and the captivity of Israel. Why are some punished here and not others? οἱ μὲν τῶν μοιχῶν τιμωροῦνται, οἱ δὲ τελευτῶσιν ἀτιμώρητοι; πόσοι τυμβωρύχοι διέφυγον; πόσοι λῃσταί; πόσοι πλεονέκται; πόσοι ἅρπαγες; Does the use of μοιχῶν, πλεονέκται and ἅρπαγες constitute direct quotation from 1 Cor. 6:9-10? (None of Chrysostom's language here is found in 1 Tim. 1:10). The whole construction of the passage is quite different from Boswell's summary.[67]

c) It is difficult to see why in his *Homil. on Titus* 5:4 (*PG* 62, 693-694) Chrysostom should quote 1 Cor. 6:9 between a reference to the punishment of the Sodomites solely because they παισὶν ἐπεμαίνοντο and a rebuke to those of his hearers οἱ τοῖς μὲν ἄρρεσιν ὡς θηλείαις μιγνύμενοι if the connexion did not hinge on ἀρσενοκοῖται. He may not say in so many words 'the Sodomites were ἀρσενοκοῖται' but the implication is clear enough and alone makes sense of the citation.

d) 'On several occasions', asserts Boswell, Chrysostom copied out the list of sins from 1 Cor. 6:9-10 but omitted ἀρσενοκοῖται. Only two examples are given in the footnote, one of which is the homily on 1 Cor. 6, on which, as we have seen, Boswell is mistaken. The other occasion offers a partial citation ('Do not be mistaken: neither πόρνοι nor μαλακοί will inherit the kingdom of God') in the context of a discussion about Paul's authority as a teacher. I have come across no other instance that bears out Boswell's contention.

Yet there is no doubt that Chrysostom rarely used ἀρσενοκοιτ-. But is one justified in supposing that his use of it in commenting on Rom. 1:26 'would seem almost inevitable' if it denoted homosexuality?[68] The homily itself gives an uncompromising, unambiguous and extended indictment of the vice. Is it surprising that in his homily on 1 Tim. 1 he makes no allusion to homosexual activity? He does not explain or discuss any of the sins listed in 1 Tim. 1:10, but would it not be foolish to detect in this exercise of homiletic liberty anything whatsoever about Chrysostom's attitude to *any* of its catalogue of sins?[69]

What is the force of this argument from linguistic silence of which Boswell makes so much (and which he has considerably exaggerated)?[70] Romans 1:26-27 provided a much more explicit biblical condemnation, and παιδοφθορία a term which more closely specified the prevalent form of male homosexual activity in the Greco-Roman world.[71] Failure to use a particular word may indicate any number of things, e.g., greater familiarity with other words or phrases, and reluctance to use a word which, in this instance, clearly never became part of everyday speech and retained a certain technical character. Of itself non-use reveals nothing about a word's *meaning*; only use clarifies meaning. And Boswell has signally failed to demonstrate any use of ἀρσενοκοίτης etc. in which it patently does not denote male homosexual activity. The only possibility is the occurrence in John the Faster, where even Boswell has to resort to a wholly unprecedented meaning. This appearance of the term can therefore scarcely be regarded as determinative for its other occurrences, which are sufficiently revealing to put its meaning beyond doubt.

Professor Boswell devotes only very limited attention to the evidence of the early versions for the meaning of ἀρσενοκοῖται.[72] The three most significant versions are the Latin, Syriac and Coptic. For the pre-Vulgate Latin translations of the term a critical presentation of the evidence is available only for 1 Tim. 1:10.[73] The main preference is for *masculorum concubitores*, with *concubitores* alone and *stupratores* (or *puerorum stupratores*) also indicated. Citations of 1 Cor. 6:9 show a similar preference in the early Latin version of Irenaeus' *Adversus Haereses*, in Tertullian, Gregory of Elvira, Ambrosiaster and Pelagius, but Cyprian's two quotations have *masculorum appetitores* (*adpetitores*).[74] The latter clearly reflects an understanding of ἀρσενοκοῖται in which ἀρσενο- is the object of the second half of the word, and the same is implied by *masculorum concubitores*. The latter word

seems to be a coinage of early Christian Latin, and the phrase was scarcely used at all in the early centuries outside of a biblical sphere of reference. In its usage there is nothing to support Boswell's assertion that 'to a Latin speaker the phrase would clearly imply acts of prostitution rather than sexual inclination' (p. 348).

For the Old Syriac version of the New Testament other than the Gospels only quotations provide evidence. The Peshitta text of 1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10 breaks ἀρσενοκοῖται into three words, literally 'those who lie with men'. This appears to be a direct translation of the Greek word. Confirmation that Syriac speakers read the word in this way is provided by the evidence advanced earlier from Bardesanes and Eusebius's Greek version of part of his text, and from the Syriac translation of Aristides' *Apology* which may be dated c. 350 A.D. and therefore antedates the Peshitta.[75]

Like the Syriac, the Coptic versions in both the Sahidic and Bohairic dialects render the Greek word by two Coptic words 'lying (or sleeping) with-males'.[76] There is no ambiguity about the interpretation of ἀρσενοκοῖται in the Coptic Churches of the third and fourth centuries. The result is that none of the three primary versions of the New Testament affords any support for Boswell's thesis.[77]

This enquiry has concentrated on the use of ἀρσενοκοίτης etc., and on its supposed linguistic form. An alternative approach to its meaning in the New Testament would examine the background to the lists of vices in which it appears in 1 Cor. 6:9 and 1 Tim. 1:10. There is no lack of literature on this subject and no point in retracing well-trodden paths.[78] Most previous studies conclude that the kinds of lists encountered in our two verses developed in late Judaism exposed to strong Hellenistic influences, but they have failed to produce a comparable list in which ἀρσενοκοίτης or its equivalent appeared prior to 1 Corinthians.[79] Nevertheless, that Hellenistic Jewish writings unambiguously condemned the homosexuality encountered among the Greek world is not in doubt.[80] At the same time the moral philosophers of the Hellenistic era were increasingly coming to question homosexual indulgence. The presumption is thus created that ἀρσενοκοιτία came into use, under the influence of the LXX of Leviticus, to denote that homoerotic vice which Jewish writers like Philo, Josephus, Paul and Ps-Phocylides regarded as a signal token of pagan Greek depravity. It is not apparent that investigation of the sources of the New Testament's Lasterkataloge serves to establish further than this the meaning of the term. But it is probably significant that

the word itself and comparable phrases used by Philo, Josephus and Ps-Phocylides[81] spoke generically of male activity with males rather than specifically categorized male sexual engagement with παῖδες. It is difficult to believe that ἀρσενοκοιτία was intended to indict only the commonest Greek relationship involving an adult and a teenager. The interchangeability demonstrated above between ἀρσενοκοιτία and παιδοφθορία argues that the latter was encompassed within the former. A broader study of early Christian attitudes to homosexuality would confirm this.

NOTES

[1] This is the subtitle of John Boswell's *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (Chicago and London 1980). The fruits of the research that lie beyond the book had some influence on the literature on the subject before it was published. A mention in V.P. Furnish's *The Moral Teaching of Paul* (Nashville 1979) 83, indicates that it was earlier scheduled for publication by Professor Boswell's own university's press at New Haven under the title *Ganymede in Exile: Medieval Christianity, Homosexuality and Intolerance*. Boswell's reinterpretations were extensively adopted by J. J. McNeill, *The Church and the Homosexual* (London 1977). See n. 59 below. Furnish's rendering of the two words is worth quoting (p. 70)—'men who assume the female role in sex, men who have sex with them'.

[2] Appendix 1, pp. 335-353 (pp. 341-353 on ἀρσενοκοῖται). The previous year Fred Craddock in 'How Does the New Testament Deal with the Issue of Homosexuality?', *Encounter* 40 (1979) 197-208, had dared to write that the philological approach to the texts 'has by this time yielded all its fruits' (p. 198)!

[3] This scarcely needs documentation, but cf. *TDNT* 6, 579-595; *NIDNTT* 1, 497-501. Elsewhere Boswell recognizes 'some ambiguity about the Greek word "πορνεία" ' (p. 103; cf. p. 341), and that in Koine Greek it often meant simply 'fornication' (p. 344). For the shift in the meaning of πόρνος and πορνεύειν in New Testament and Christian usage, cf. H. D. Jocelyn, 'A Greek Indecency and Its Students: ΛΑΙΚΑΖΕΙΝ', *Proc. of Camb. Philol. Soc.* 206 (1980) 12-66 at p. 29, cf. p. 25.

[4] Despite the fact that E. A. Sophocles' *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100)* (Memorial edition, New York 1887), p. 253, s.v. ἀρσενοκοίτης made the connection with Lev. 18:22 LXX.

[5] *Dem. Evang.* 4:10:6 (PG 22, 276; GCS 23, 165). Boswell's reference (*Praep. Evang.* 4:16, PG 21, 276) is inaccurate in three particulars (p. 102 n. 37). Such faults are regrettably frequent in his work.

[6] *Dem. Evang.* 1:6:67 (PG 22, 65; GCS 23, 33). Cf. too *Dem. Evang.* 1:6:33 (PG 22, 56; GCS 23, 27-28): ἔπειτα οὐ φονεύειν, οὐ μοιχεύειν, οὐ κλέπτειν, οὐκ ἐπιορκεῖν, οὐκ ἄρρενας ἄρρεσιν ἐπιμαίνεσθαι... οὐδ' ὅσα τοιαῦτα τοῖς τότε πράττειν ἐξῆν, ἀφόβως συνεχώρει.

[7] *Praep. Evang.* 13:20:7 (GCS 43:2, 251-252).

[8] *Ap. Const.* 6:28 (PG 1, 984; ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. 1 (Paderborn 1905) 375-377. Boswell's reference (p. 103 n. 42) is incomplete.

[9] *Ap. Const.* 7:2 (PG 1, 1000; ed. Funk, p. 390) indirectly confirms the continuing validity of the Levitical ban. The commands that spell out 'the way of life' include '"You shall not corrupt boys (παιδοφθορήσεις)", for this wickedness is contrary to nature, and arose from Sodom.'

[10] *Adv. Marc.* 1:29:4 (CCL 1, 473).

[11] *Homil. in Levit.* 11 (SC 287, 142ff.). Origen did not deal with Lev. 18 at all.

[12] *Comment. in Rom.* 4:4 (PG 14, 973). No critical edition of this work exists. According to the eighteenth-century edition of C. Delarue reproduced in Migne, the text is not certain (*loc. cit.*, n. 78), but *Biblia Patristica*, vol. 3: *Origène* (Paris 1980), p. 82, takes it as a reference to Lev. 18:22.

[13] Jeremy du Q. Adams in *Speculum* 56 (1981) 351.

[14] P. Kretschmer and E. Locker, *Rückläufiges Wörterbuch der griechischen Sprache*, with suppl. by G. Kisser (Göttingen 1963) 272; C. D. Buck and W. Petersen, *A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives* (Chicago 1944) 556. These comments on the compounds of -κοίτης etc., ignore chronological and geographical variations of usage. They merely seek to find out whether *prima facie* evidence can be found to support Boswell's contention. Boswell's comment (p. 344 and n. 24) about παρακοίτης does not alter this conclusion. The occurrences he records do not clearly support his contention. Cf. Peter Zaas, '1 Corinthians 6:9ff; Was Homosexuality Condoned in the Corinthian Church?', *Society of Biblical Literature 1979 Seminar Papers*, vol. 2, ed. P. J. Achtemeier (*SBL Seminar Papers Series*, 17; Missoula 1979) 205-212, at p. 208: 'Of the two [*malakos* and *a.*], *arsenokoitēs* is the easiest to define, at least by its etymology, "one who lies with a man."' But Zaas is wrong when he goes on to claim that most examples of the word are found in the moral literature of Hellenistic Judaism and from the syncretistic astrological literature (p. 209), and in his attempt to associate it with idolatry.

[15] Kretschmer and Locker, pp. 40 (-κοιτία), 495, 711 (-κοῖτος), 591, 715 (-κοιτέω); Buck and Petersen, pp. 163 (-κοιτία), 491 (-κοῖτος). Together they list 26 compounds of -κοῖτος, 12 of -κοιτία, and 18 (Kretschmer and Locker alone) of -κοιτέω.

[16] Boswell suggests (p. 343 n. 20) that ἀδελφοκοιτία yields the same meaning whether ἀδελφο- is the object or the subject of -κοιτία. It is attested solely in Theophilus of Antioch, *Ad Autolycum* 1:9, 3:6 (PG 6, 1037 (not 1023, as Boswell), 1129; SC 20, 76, 214). On the first occasion it is charged against Jupiter together with μοιχεία and παιδοφθορία. On the second Epicurus and the Stoics are accused of inculcating it and ἀρρενοβασία. Since a few lines previously Epicurus is credited with counselling men καὶ μητράσι καὶ ἀδελφαῖς συμμίγνυσθαι, the objective force of ἀδελφο- in ἀδελφοκοιτία is clearly implied. This would agree with the semantics of most other compounds with ἀδελφο-. At one point Boswell claims (p. 343 n. 19) that, had Paul used ἀνδροκοῖται instead of ἀρσενοκοῖται, it would not have been ambiguous. This seems to rest on the assumption that whereas ἀνδρο- is clearly a noun stem, ἀρσενο- may be either a noun or an adjective. This is not the case. If composites of ἀρσενο- are of uncertain meaning, the uncertainty is not rooted here. The ἀρσενο-prefix is a noun stem. In any case, there are compounds of ἀνδρο-, such as ἀνδρόβουλος and ἀνδρόφρων, in which it is not the object of the second part but qualifies it like an adjective.

[17] Compounds of ἀρσενο- and ἀρρενο- are rarely discussed in the specialist literature. P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, vol. 1 (Paris 1968) 116, translates ἀρσενοκοίτης as 'pédéraste', and merely comments that most of the ἀρσενο- composites are of a technical character and often late.

[18] *Anthologia Palatina* 9:686 line 5; *Anthologie Grecque*, pt. 1: *Anthologie Palatine*,

vol. 8 (*Livre IX, Epigr. 359-827*), edd. P. Waltz and G. Soury (Paris 1974) 138, which gives the translation 'tu n'as pas à craindre les mâles qui partagent la couche d'autres mâles'. The translation by W. R. Paton in the *Loeb Classical Library* edition, vol. 3 (1917) 380-381, is blunter: 'fear the barbarian or sodomites'. Boswell (p. 342 n. 17) gives the date wrongly as the sixth century.

[19] *Homil.* 4:22 (PG 34, 489; ed. H. Dörries et al., *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, Patristische Texte und Studien, 4 (Berlin 1964) 42. Since the sin of the Sodomites is here described as attempted ἀρρενοκοιτία, Boswell's interpretation of the word cannot stand on this occasion.

In addition to these two occurrences, the ἀρρενοκοιτ- form also appears in a homily ascribed to Cyril of Alexandria (n. 38 below) and in the astrologer Rhetorius (n. 55 below). A total of four occurrences is not insignificant for a word of such limited currency overall.

[20] The fullest discussion is by Jacob Wackernagel, 'Hellenistica', in *Programm zur akademischen Preisverteilung* (Göttingen 1907) 3-27, reprinted in *Kleine Schriften*, vol. 2 (Göttingen 1953) 1034-1058, at 1043-1056. See also A. Thumb, *Die Griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Beiträge zur Geschichte und Beurteilung der KOINH* (1901; r.p., New York 1974) 77-78; Eduard Schwyzer, *Griechische Grammatik*, vol. 1, Handbuch der Altertumswissenschaft II:1:1 (Munich 1939) 284-286; M. Lejeune, *Traité de Phonétique Grecque* (²Paris 1955) 106-109; S. B. Psaltes, *Grammatik der Byzantinischen Chroniken*. Forschungen zur Griechischen und Lateinischen Grammatik, 2 (Göttingen 1913) 90-91; C. D. Buck, *The Greek Dialects* (Chicago 1955) 59; F. Blass, A. Debrunner, R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Cambridge and Chicago 1961) 19; F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*. Testi e Documenti per lo Studio dell' Antichità, LV, vol. 1 (Milan, n.d.) 142-144, vol.2 (1981) 140-141. Gignac lists further literature.

[21] Boswell, p. 343, speaks misleadingly of 'the general orthographic shift from Attic "ἄρρην" to Hellenistic "ἄρσην" (Old Attic)', having misunderstood a brief statement in R. Browning, *Medieval and Modern Greek* (London 1969) 31.

[22] Polycarp, *Philipp.* 5:3 quotes 1 Cor. 6:9, likewise Clement of Alexandria, *Paidag.* 3:81 (SC 158, 156). On another occasion Clement quotes 1 Cor. 6:9ff.at *Strom.* 3:18:109 (GCS 52, 246) with the introduction ἐπὶ δὲ τῆς παρὰ τὸν κανόνα ἡδονῆς μὴ πλανᾶσθε φησίν... Irenaeus quotes 1 Cor. 6:9 in *Adv. Haer.* 4:27:4 (SC 100², 748ff.) and 5:11:1 (SC 153, 136f.), but his original Greek is not extant (Latin *masculorum concubitores*). Methodius, *De Resurr.* 1:60, 2:4 (GCS 27, 324, 336) twice quotes 1 Cor. 6:9, but without further clarifying the meaning of our term. Origen quotes the text in whole or part on a number of occasions: *Comm. on Matt.* 13:28 (Latin only—*masculorum concubitoribus*), 14:10 (GCS 40, 256, 299); *Fragm. e Catenis in I Cor.* fr. 27 (ed. C. Jenkins, *JTS* 9, 1908, 369); *Ep. ad amicos Alexandriae, apud* Jerome *Apol. con. Rufinum* 2:18 (PL 23, 462—Latin only—*masculorum concubitores*); *Homil. on Jerem.* 20:3 (SC 238, 262ff.); *Dialog. with Heracl.* 10 (SC 67, 76); *Homil. on Levit.* 4:4 (SC 286, 172—Latin only—*masculorum concubitores*). 1 Tim. 1:9-10 is quoted in *Comm. on Rom.* 4:4 (PG 14, 973—Latin only—*masculorum concubitoribus*).

[23] The *Acts of John* 36 includes ὁ ἀρσενοκοίτης among those whom punishment awaits (*Acta Apostolorum Apocrypha*, edd. R. A. Lipsius, M. Bonnet, vol. 2:1 (1898; r.p.

Hildesheim, New York 1972) 169). *Biblia Patristica*, vol. 3 p. 24, indicates that the occurrence of ἀρσενοκοιτεῖν printed among Origen's *Fragmenta e Catenis in Proverbia* on Prov. 7:12 in PG 17, 181, does not belong to those sections of the catena to be ascribed, not without some uncertainty, to Origen. Boswell, p. 350 n. 43, inclines to find in the passage 'an equation of "ἀρσενοκοῖται" with "γυναῖκες ἄτιμοι", i.e., female prostitutes'. At most it implies that they share condemnation with τῆς ἀτίμου γυναικός. The operative sentence reads: Οἱ μὲν ἐν ταῖς πλατείαις ῥεμβόμενοι μοιχείας καὶ πορνείας καὶ κλοπῆς λαμβάνουσι λογίσμους· οἱ δὲ ἔξω τούτων ῥεμβόμενοι, τὰς παρὰ φύσιν ἡδονὰς μετέρχονται, ἀρσενοκοιτεῖν ἐπιζητοῦντες, καὶ ἄλλων τινῶν ἀπαγορευομένων πραγμάτων φαντασίας λαμβανόντων.

[24] *Apol.* 9:8-9, ed. J. R. Harris and J. Armitage Robinson, Texts and Studies I:1 (Cambridge 1891) 105. The sentence containing ἀρρενομανεῖς is relegated to the appar. crit. by E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* (Göttingen 1914) 12, and J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig and Berlin 1907) 13-14. However the Syriac text (ed. Harris and Robinson, p. (13)) includes two references to 'sleeping with men' (ET *ibid.*, p. 42). The Syriac word is the noun form of the verb used in the Peshitta text of Lev. 18:22, 20:13. For this and other help with Syriac I am greatly indebted to Dr. A. P. Hayman.

[25] *Apol.* 13:7 (again Boswell's reference is wrong, p. 350), ed. Goodspeed, p. 18; ed. Harris and Robinson, p. 109; ed. Geffcken, p. 21. Boswell argues that ἀρσενοκοιτία cannot mean homosexual behaviour because in the Roman Empire of the second century no laws in any city debarred them. But as Geffcken, p. 80, shows, Aristides' argument was already a commonplace in pagan, Jewish and Christian writers.

[26] P. 351 n. 45. Boswell claims here that ἀρρενομανία in classical Greek applies mainly to males but in patristic Greek almost exclusively to females. Again evidence is hard to come by. The lexicons of Sophocles and Lampe list only one occurrence, in a late work (seventh century at the earliest) falsely ascribed to Caesarius the brother of Gregory of Nazianzus (*Dialog.* 139, PG 38, 1044—ἀρρενομανουσῶν γυναικῶν). Liddell-Scott-Jones give only one secular usage, in an epitome of the fourth-century astrological work of Hephaestion of Thebes, in which ἀρρενομανής is the equivalent of ἄνδρασι συνερχόμενος, *Apotelesmatica* 1:1:18 (ed. D. Pingree, vol. 1, *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig, 1973, p. 16) and *Epit.* IV, 1.107 (ed. Pingree, vol. 2, 1974, p. 147). Boswell also implies in the same note that the LXX usage of the term applies it to females, whereas it does not occur in the LXX. (No compound of ἀρρενο- occurs in the LXX, solely the derivative ἀρρενωδῶς, 2 Macc. 10:35; see E. Hatch, H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, vol. 1, Oxford, 1897, p. 160). Boswell later acknowledges that in Chrysostom ἡ κατὰ τῶν ἀρρένων μανία stands for male homosexual passion (p. 360 n. 18). Cognates of μανία are used to similar purpose in Clement of Alexandria, Eusebius and Chrysostom.

[27] See Liddell-Scott-Jones, *s.vv.*; Lampe, *s.vv.* Boswell quotes (with another incorrect reference) Justin, *2 Apol.* 12:5, Διὸς δὲ καὶ ἄλλων θεῶν μιμηταὶ γενόμενοι ἐν τῷ ἀνδροβατεῖν, but nothing in Justin secures his interpretation of 'rape of males by males'. For a similar critique cf. Tatian, *Adv. Graecos* 10—a god who makes Ganymede his cupbearer and τὴν παιδεραστίαν σεμνύνεται.

[28] *Refut. Omn. Haer.* 5:26:22-23 (GCS 26, 130).

[29] See n. 6 above.

[30] Boswell is left with the task of showing where Moses forbade male prostitution serving women. He suggests (in another incomplete reference, p. 351 n. 46) that Eusebius's ἀρσενοκοιτεῖν may be an allusion to Deut. 23:18 LXX, but the word there is πορνεύων, not ἀρσενοκοιτεῖν.

[31] Cf. as a close parallel in *Praep. Evang.* 1:4:6 (GCS 43:1, 16), μηδ' ἄρρενας ἄρρεσιν ἐπιμαίνεσθαι καὶ τὰς παρὰ φύσιν ἡδονὰς μετιέναι.

[32] See n. 5 above.

[33] *The Book of the Laws of Countries* (*Dialogue on Fate*), ed. and tr. H. J. W. Drijvers (*Semitic Texts with Translations*, III; Assen, 1965), pp. 47, 49, 53, 61 ('Our [Christian] brothers who live in Gaul do not marry with men'—unlike their fellow-Gauls, cf. p. 53).

[34] *Praep. Evang.* 6:10:25 (GCS 43:1, 339); parallel Syriac text, ed. Drijvers, p. 46. Male prostitution is obviously excluded. Elswhere Bardesanes uses two other expressions, literally 'marry the men as wives' (Drijvers, pp. 48-49), and 'take males' as partners in marriage (*ibid.*, pp. 52-53, 60-61).

[35] *Ad Autolyc.* 1:2 (SC 20, 60)—Show me yourself, εἰ οὐκ εἶ μοιχός, εἰ οὐκ εἶ πόρνος, εἰ οὐκ εἶ ἀρσενοκοίτης; 1:14 (SC 20, 91)—for those who are full of μοιχείαις καὶ πορνείαις καὶ ἀρσενοκοιτίαις there awaits wrath.

[36] *Comm. on Matt.* 14:10 (GCS 40, 299. The first four here appear in a slightly different sequence in *Fragm. e Catenis in I Cor.* fr. 27, ed. C. Jenkins, *JTS* 9, 1908, p. 369—πόρνος, μοιχός, μαλακός, ἀρσενοκοῖται.) *Ep. ad amicos Alexandriae*, cited n. 22 above. Cf. *Homil. on Jerem.* 20:3 (SC 238, 262 ff.).

[37] Theodoret, *Hist. Eccl.* 4:22:9 (GCS 44(19), 252).

[38] *Homil. Div.* 14 (PG 77, 1087-1088—yet another wrong reference in Boswell, p. 353 n. 51). The homily may be by Cyril's uncle and predecessor as bishop, Theophilus, who died in A.D. 412.

[39] *Ep.* II. 282 (PG 79, 341).

[40] *Sacra Parall.* litt. Π, tit. xi (PG 88, 248).

[41] *Ep. Barn.* 19:4 (SC 172, 198).

[42] *Did.* 2:2 (SC 248, 148).

[43] *Paidag.* 2:10:89 (SC 108, 174). Cf. *Protr.* 10:108:5 (SC 2, 176): 'And what are the laws? "You shall not kill, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, you shall not steal...."'

[44] *Fragm. e Catenis in Exodum*, on Exod. 12:15 (PG 12, 284): ὁ τῶν ὅλων Θεὸς ὁ χρηματίζων τοὺς νόμους, ὡς ὀλοθρεύει μοιχὸν, ὡς ὀλοθρεύει πόρνον, ὡς ὀλοθρεύει παιδοφθόρον ...

[45] *Ap. Const.* 7:2:10 (ed. Funk, p. 390). See also the discussion above of 6:28:1-2 (Funk, pp. 375-377), where 'the sin of the Sodomites' (here called παιδοφθορία) against nature is contrasted with μοιχεία and πορνεία which are against law. Cf. the Sahidic *Statutes of the Apostles* 6 (tr. G. Horner, *The Statutes of the Apostles*, London, 1904, p. 297), which records the three prohibitions in the same sequence.

[46] Cf. J. P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres* (Paris 1958) 286-287. The first occurrence of παιδοφθόρος may be that in the *Testament of Levi* 17:11 (*The Testament of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text*. Pseudepigr. Vet. Test. Graece, 1:2 (Leiden, 1978), ed. M. de Jonge, p. 45), where it occurs in a list of vices between ἀνόμοι, ἀσελγεῖς and κτηνοφθόροι (= bestiality). However in both date and provenance this may not be far distant from the *Didache* (cf. J. Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, London, 1964, 12-16). The word is not used by Philo or Josephus.

[47] Cf. K. J. Dover, *Greek Homosexuality* (London 1978) esp. pp. 16, 85-87; L. P. Wilkinson, *Classical Attitudes to Modern Issues* (London 1978) 116-117, 121. Relationships were generally entered into between young men and teenagers of 12-18 years. Reciprocal desire of partners of the same age group was almost unknown in Greek homosexuality. The relationship was essentially that of the ruler and the ruled, which helps to explain why παῖς was used of the younger partner even when reaching adult height.

[48] *Or. Sib.* 2:71-73 (GCS 8, 30, ed. Geffcken). Boswell's reference is wrong, p. 350 n. 42.

[49] A. Kurfess in E. Hennecke, W. Schneemelcher, R. McL. Wilson, *New Testament Apocrypha*, vol. 2 (London 1965) 707-708; J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research* SBL Septuagint and Cognate Studies, 7 (Missoula 1976) 185.

[50] P. W. Van der Horst, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*. Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 4 (Leiden 1978) 81-82. P. Derron, who is producing a new edition for the *Collection des Universitaires de France* has recorded his opinion that its provenance is a Jewish-Greek environment in Egypt probably in the first century A.D., 'Inventaire des manuscrits du Pseudo-Phocylide', *Rev. d'hist. des textes* 10 (1980) 237-247 at p. 237.

[51] Lines 3, 190-191, 213-214 (ed. Van der Horst, pp. 110-111,237-239, 250-251, with ample documentation).

[52] E.g., A. Kurfess, 'Das Mahngedicht des sogenannten Phokylides im zweiten Buch der Oracula Sibyllina', *ZNW* 38 (1939), pp. 171-181, at pp. 172-174: 'Das Verständnis von Or. Sib. II 71 (= Phok. 18) ist also durch V. 73 μὴ ἀρσενοκοιτεῖν vermittelt, während der Vers bei Ps.-Phokylides eigentlich in der Luft hängt und kaum verständlich ist.' But Kurfess bases his case at this point too heavily on a strained reading of σπέρματα μὴ κλέπτειν. This phrase has given rise to varied interpretations and emendations; cf. Van der Horst, pp. 124-125.

[53] *Or. Sibyl.* 3:185-187 (ἄρσην δ' ἄρσενι πλησιάσει στήσουσί τε παῖδας / αἰσχροῖς ἐν τεγέεσσι), 3:596-597 (κοὐδὲ πρὸς ἀρσενικοὺς παῖδας μίγνυνται ἀνάγνως / ὅσσα τε Φοίνικες), 3:764 (μοιχείας πεφύλαξο καὶ ἄρσενος ἄκριτον εὐνήν), 5:166-167 (μοιχεῖαι παρά σοι καὶ παίδων μίξις ἄθεσμος / θηλυγενὴς ἄδικός τε), 5:387f. (GCS 8, 57-58, 79, 87, 112, 123).

[54] A. Dieterich, *Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse* (Leipzig, 1893), pp. 182-183.

[55] *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, vol. 8, pt. 4. *Codicum Parisinorum*, 4 (Brussels 1922) 196.

[56] *Ibid.*, 115-116. The fragments are given in F. Boll, *Sphaera. Neue Griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder* (Leipzig 1903) 5ff., 16ff., 31ff. On Rhetorius and his sources see also W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker*, Studien der Bibliothek Warburg, 19 (Glückstadt and Hamburg 1936) 411-412, 416-417. *Der Kleine Pauly* vol. 5 (Munich 1975), col. 636, places Teucer probably in the first century B.C., but Gundel in Pauly-Wissowa, vol. 5.A, cols. 1132-1134, puts him in the first Christian century.

[57] See n. 19 above.

[58] See W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden 1954) 208-230. Jaeger established Macarius's indebtedness to Gregory of Nyssa, which further questions the earlier thesis of Macarius's affinities with Messalianism. The homilies are ascribed to one Symeon in part of the tradition. Jaeger concludes that the unknown writer flourished around the mid-fifth century in the Near East, probably in the Syrian region. The edition by Hermann Dörries *et al.*, *op. cit.*, pp. ix-x, has nothing to add on this question. It continues to ascribe the collection to the Messalian Symeon, and takes no account of Jaeger. Heinz Berthold's edition of other works of Macarius (*Makarios/Symeon Reden und Briefe*, vol. 1:1; GCS, 1973, ixff.) places the author in Syrian monastic circles towards the end of the fourth or the beginning of the fifth century, and maintains the Messalian connexion.

[59] P. 364 n. 26. Cf. p. 353 n. 51, and pp. 363-365, where Boswell gives an English translation of the section from PG 88, 1893, 1896. McNeill, *op. cit.* (n. 1 above), p. 53, follows Boswell here and describes this use as of the utmost importance for understanding ἀρσενοκοιτία. The sixth-century Byzantine writer, Joannes Malalas, in his *Chronographia* 18:167-168 (PG 97, 644) uses ἀρσενοκοιτεῖν of homosexual relations interchangeably with παιδεραστία and ἀνδροκοίτης, as Boswell recognizes (p. 172 n. 10). Later, however, Boswell assimilates ἀρσενοκοιτεῖν here to παιδεραστία as 'illicit relations with boys' (p. 353 n. 51). Nothing explicit in Malalas indicates that this was the precise nature of the offence.

[60] Apparently 'goddaughter'.

[61] 'Minucius does not even cite the evidence of the Scriptures except once or twice in a very obscure manner... Where he might easily have gone nearer to the words of the Bible, he is content to allude rather obscurely', H. J. Baylis, *Minucius Felix and His Place among the Early Fathers of the Latin Church* (London 1928) 145, 153. It is nowhere near the mark to say (Boswell, p. 349) of either Ausonius or Cyprian or Minucius Felix that they 'discuss homosexual relations in considerable detail and with large vocabularies'.

[62] See nn. 22, 23, 37 above.

[63] See above nn. 6, 34. The latter occurrence is not mentioned by Boswell.

[64] πάντα ἀπαγορεύσας ἀθέμιτον γάμον καὶ πᾶσαν ἀσχήμονα πρᾶξιν, γυναικῶν τε πρὸς γυναῖκας, καὶ ἀρρένων πρὸς ἄρρενας μίξεις... The last phrase is a common way of describing homosexuality, being found in Plutarch, Josephus and other writers.

[65] *Homil. on Tit.* 5:4 (PG 62, 693-4).

[66] *Homil. on 1 Cor.* 16:4 (PG 61, 134-135). Boswell discusses this passage later, on p. 351.

[67] If Boswell were right, one would then need to ask why, in connection with discussion of the Sodomites' homosexuality, Chrysostom should think of 1 Cor. 6:9 if ἀρσενοκοῖται did not provide the link. Boswell's reference (p. 348 n. 34) to *Homil. on Matth.* 42(41):3 (PG 57, 449) seems mistaken. The passage contains nothing of relevance.

[68] Boswell gives a translation (pp. 359-362) of much of Chrysostom's homily.

[69] *Homil. on 1 Tim.* 2:2 (PG 62, 511-512).

[70] Although strictly irrelevant to this investigation of the meaning and use of ἀρσενοκοιτ-, it is worth noting, if only to put the record straight, the inadequacy of Boswell's implication (pp. 348-349) that no Latin father cites 1 Cor. 6:9 in connexion with homosexuality. Gregory of Elvira (*Tractatus Origenis* 10:23, 34; CCL 69, 81, 83) and Salvian (*De gubern. Dei* 7:18:82; CSEL 8, 182) both do so. Tertullian (*De pudic.* 16:4; CCL 2, 1312—*masculorum concubitores*) and Cyprian (*Testim.* 3:65; CCL 3, 155; *De Domin. Orat.* 12; CCL 3A, 96-97—*masculorum adpetitores/appetitores*) both cite 1 Cor. 6:9 but in contexts that do not further clarify its meaning. According to Boswell (p. 349) Lactantius (*Div. Inst.* 5:9; CSEL 19, 425) 'quotes at length from the list of sins' in 1 Cor. 6:9 without using any word for homosexual. In fact, of his enumeration of seven types of sinners, only two (*adulteri* and *fraudulenti*) appear in the African Latin New Testament text reconstructed by H. von Soden, *Das Lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians.* Texte und Untersuchungen, 33 (Leipzig 1909), 594.

[71] It could be pertinently asked, if one were to take a leaf out of Boswell's book, why neither Philo nor Josephus use παιδοφθορία, nor Josephus παιδεραστία, and why (according to his lists, p. 347 nn. 31, 33) Clement did not use the latter and Chrysostom the former.

[72] P. 348 with n. 36. He regards *masculorum concubitores* as a somewhat misleading translation of ἀρσενοκοῖται.

[73] *Vetus Latina* 25 (*Epistulae ad Thessalonicenses etc.*) fasc. 6, ed. H. J. Frede (Freiburg 1978) 411.

[74] See above nn. 22 (Irenaeus) and 69 (Tertullian, Cyprian, Gregory of Elvira). Cf. H. von Soden, *loc. cit.* (n. 69 above); H. J. Vogels, *Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster.* Bonner Bibl. Beiträge, 13 (Bonn 1957) 70, 159; Pelagius, *Expos. XIII Epp. Pauli, ad. loc.* (PL Suppl. 1, 1196).

[75] See nn. 24, 33, 34 above.

[76] *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect...Bohairic*, ed. and tr. G. W. Horner, vol. 3 (Oxford 1905) 144-145, 558-559; *The Coptic Version of the New Testament...Sahidic*, ed. Horner, vol. 5 (Oxford 1920) 438-439 (1 Tim. 1:10 only; Horner's reconstruction leaves over 100 verses missing from 1 Cor., including 6:5-10—see vol. 4, pp. v, 204-205); H. F. H. Thompson, *The Coptic Version of the Acts of the Apostles and the Pauline Epistles in the Sahidic Dialect* (Cambridge 1932) 126, 232. See also W. E. Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford 1939) 225.

[77] Ephraem's Pauline commentary is extant only in an Armenian version, to which I have access solely in a modern Latin translation, *S. Ephraem Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli nunc primum ex Armenio in Latinum Sermonem a Patribus Mekitharistis translati* (Venice 1893). Ephraem conflates the vice catalogue in 1 Cor. 6:9 (p. 58), but cites the word in question at 1 Tim. 1:10 (p. 245—*masculorum concubitoribus* here). Cf. J. Molitor, *Der Paulustext des hl. Ephräm aus seinem Armenisch erhaltenen Paulinenkommentar untersucht und rekonstruiert.* Mon. Bibl. et Eccl. 4; (Rome 1938) 148.

[78] Cf. A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (London 1910) 319-322; B. S. Easton, 'New Testament Ethical Lists', *JBL* 51 (1932) 1-12; A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge exegetisch, religions- und formgeschichtlich Untersucht.* NT Abhandlungen 16:4-5 (Münster 1936); S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte.* Beihefte zur ZNW, 25 (Berlin 1959); P. Zaas, *art. cit.* (n. 14 above); H. Conzelmann, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians.* Hermeneia (Philadelphia 1975) 100-101.

[79] The text cited by Wibbing, *op. cit.*, p. 90, containing παιδοφθόροι following πατροφόνοι and μητροφόνοι, is not relevant. It is no earlier than the fourth century A.D., and parallel texts reveal that παιδοφθόροι is a synonym of παιδοκτόνοι, παιδοφόνοι (*Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini*, ed. R. Foerster, vol. 1, Leipzig, 1893, 327).

[80] Cf. L. M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (1948; r.p. New York 1967) 134-137; Furnish, *op. cit.* (n. 1 above) 64-67.

[81] Cf. Philo, *Opera* vol. 7, *Indices*, ed. J. Leisegang, pt. 1 (Berlin 1926) 119, and K. H. Rengstorf, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, vol. 1 (Leiden 1973) 235, for convenient listings, *s.v.* ἄρρην, of some of their expressions.

Edinburgh, New College, Mound Place

Vigiliae Christianae 38 (1984) 154-164, E. J. Brill, Leiden

MINUCIUS FELIX UND DER RÖMISCHE STAAT

EIN HINWEIS ZUM 25. KAPITEL DES 'OCTAVIUS'*

VON

EBERHARD HECK

Hildebrecht Hommel
zum 85. Geburtstag
am 19. Mai 1984

Im Urteil der Kenner gilt Minucius Felix als der erste römische christliche Schriftsteller, der sich, in seinem in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts verfaßten Dialog »Octavius«,[1] um den Ausgleich, wenigstens die Milderung des Gegensatzes zwischen bildungsfeindlichem Christentum und griechisch-römischer Bildungstradition bemüht hat, ein Urteil, das den »Octavius« an seinem Vorgänger, Tertullians »Apologeticum« und seiner schrofferen Haltung zur heidnischen Umwelt und ihrer Kultur mißt und Minucius gegenüber Tertullian und Cyprian als Vorläufer des Klassizisten Lactanz einordnet.[2]

Ohne dieses Bild in Frage zu stellen, möchte ich auf einen Einzelzug hinweisen, der bisher, zumal im Vergleich mit entsprechenden Ausführungen Tertullians, zu wenig beachtet zu sein scheint,[3] nämlich das in der zweiten der beiden Streitreden, der Rede des Christen Octavius, bekundete uneingeschränkt ablehnende Verhältnis zum römischen Staat, das vermutlich auch die Haltung des Autors wiedergibt.

Es handelt sich um das 25. Kapitel des »Octavius«, in dem der Christ auf den Teil der Rede des Heiden Caecilius antwortet, in dem dieser, Kapitel 6-7, mit traditionellen Exempla das römische Credo[4] vertritt, die religio, der gehorsame Vollzug des Willens der Götter, habe Rom groß gemacht und sei Voraussetzung für seinen Fortbestand, weshalb es nur vernünftig sei, auch bei grundsätzlicher Skepsis gegenüber der Annahme eines Einwirkens der Götter auf die Welt der ererbten Staatsreligion treu zu bleiben.[5] Ich gebe Text und Übersetzung der §§ 1-7[6] — der in Anführungszeichen gesetzte erste Satz nimmt nach einer vorausgegangenen Religionskritik das römische Credo als fingierten Einwand[7] auf, ehe der Angriff auf Rom folgt:

25,1 »At tamen ista ipsa superstitio Romanis dedit auxit fundauit imperium, cum non tam uirtute quam religione et pietate pollerent«. nimirum insignis et nobilis iustitia Romana ab ipsis imperii nascentis incunabulis auspicata est! 2. nonne in ortu suo et scelere collecti et muniti immanitatis suae terrore creuerunt? nam asylo prima plebs congregata est: confluxerant perditi, facinerosi, incesti, sicarii, proditores, et, ut ipse Romulus imperator et rector populum suum facinore praecelleret, parricidium fecit. haec prima sunt auspicia religiosae ciuitatis! 3. mox alienas uirgines iam desponsatas, iam destinatas et nonnullas de matrimonio mulierculas sine more rapuit uiolauit inlusit, et cum earum parentibus, id est cum soceris suis, bellum miscuit, propinquum sanguinem fudit. quid inreligiosius, quid audacius, quid ipsa sceleris confidentia tutius? 4. iam finitimos agro pellere, ciuitates proximas euertere cum templis et altaribus, captos cogere, damnis alienis et suis sceleribus adolescere cum Romulo regibus ceteris et posteris ducibus disciplina communis est. 5. ita quicquid Romani tenent colunt possident, audaciae praeda est. templa omnia de manubiis, id est de ruinis urbium, de spoliis deorum, de caedibus sacerdotum. 6. hoc insultare et inludere est, uictis religionibus seruire, captiuas eas post uictorias adorare. nam adorare quae manu ceperis, sacrilegium est consecrare, non numina. totiens ergo Romanis inpiatum est quotiens triumphatum, tot de diis spolia quot de gentibus et tropaea. 7. igitur Romani non ideo tanti, quod religiosi, sed quod inpune sacrilegi. neque enim potuerunt in ipsis bellis deos adiutores habere, aduersus quos arma rapuerunt, et quos postulauerant detriumphatos colere coeperunt. quid autem isti dii pro Romanis possunt, qui nihil pro suis aduersus eorum arma ualuerunt?

Übersetzung:

»Aber doch hat gerade dieser Aberglaube den Römern ihr Reich verliehen, gemehrt, gefestigt, da sie ja nicht so sehr durch ihre Tapferkeit als durch ihre Götterfurcht und Frömmigkeit stark waren«. Kein Wunder, hat doch die ausgezeichnete, edle Gerechtigkeit der Römer unmittelbar von der Wiege des entstehenden Reiches ihren verheißungsvollen Anfang genommen! Sind sie denn nicht in ihrem Anfang zuerst wegen ihres Verbrechens zusammengeholt, dann gesichert durch den von ihrer Roheit ausgehenden Schrecken gewachsen? Denn in einem Asyl hat sich der erste Volkshaufe zusammengeschart; da waren zusammengeströmt die Verworfenen, die Verbrecher, die Sittenstrolche, die Mörder, die Verräter, und damit Romulus selber als Befehlshaber und Lenker seinem Volk durch eine Untat voranleuchten konnte, beging er einen Brudermord. Das sind die ersten verheißungsvollen Anfänge eines religiösen Staates! Bald dann hat er fremde Jungfrauen, schon verlobte, schon fest vergebene, und manche Frauen aus dem Ehestand, sittenloserweise geraubt, vergewaltigt, verhöhnt und mit deren Vätern, das heißt mit den eigenen Schwiegervätern, Krieg angefangen, Verwandtenblut vergossen. Was ist gottloser, was dreister, was aber auch gefahrloser als gerade das Vertrauen auf den Erfolg des Verbrechens?[8] Ja, die Nachbarn aus ihrem Land zu verjagen, die Anliegerstaaten zu zerstören mitsamt Tempeln und Altären, Gefangene zusammenzutreiben, durch Einbußen Anderer und eigene Verbrechen zu gedeihen, das ist die den anderen Königen und späteren Führern mit Romulus gemeinsame Übung. So ist alles, was die Römer festhalten, verehren,[9] besitzen, eine Beute ihrer Dreistigkeit. Alle Tempel stammen aus Kriegsbeute, das heißt aus der Zerstörung von Städten, aus der Beraubung von Göttern, aus dem Hinmorden von Priestern. Das heißt übermütig werden und spotten, besiegten Religionen zu dienen, sie als Gefangene nach dem Sieg anzubeten. Denn anbe-

> ten, was man sich angeeignet hat, heißt ein Verbrechen am Heiligen, nicht göttliche Mächte heiligsprechen. Ebenso oft also ist bei den Römern gefrevelt worden wie triumphiert, ebensoviel Raubgut von den Göttern wie auch Siegeszeichen von den Völkern. Also sind die Römer nicht deshalb so groß, weil sie so fromm, sondern weil sie ungestraft Frevler am Heiligen sind; denn zum einen haben sie nicht schon in den Kriegen die Götter als Helfer haben können, gegen die sie zu den Waffen gegriffen haben, zum andern haben sie die, die sie zum Übertritt aufgefordert hatten,[10] nach dem Triumph über sie zu verehren begonnen. Was aber vermögen solche Götter zugunsten der Römer, die nichts zugunsten ihrer eigenen Leute gegen jener Waffen haben ausrichten können?

Minucius führt dann aus, die »ursprünglich römischen« Götter seien vollends fragwürdige Urheber der Größe Roms, um am Ende des Kapitels, 25,12, zu bemerken, auch andere Reiche seien ohne aufwendigen Kultapparat groß geworden, ohne daß, so der steigernde Schluß, Fressen oder Nichtfressen von Hühnern die hohe Politik bestimmt habe.

Der zitierte Abschnitt stammt, das ist bekannt, aus zwei Quellen: der zweite Teil, §§ 5b-7 über das Frevelhafte der angeeigneten Kulte aus Tertullians »Apologeticum« 25, 14-15,[11] der erste Teil über Rom als Unrechtsstaat aus der in Ciceros »De re publica« und bei römischen Historikern faßbaren Romkritik.[12] Minucius hat also seine Hauptquelle Tertullian angereichert und damit verändert: Tertullian hatte, wie Minucius als Antwort auf das Credo[13] von der religio als Ursache der Größe Roms, nach drei anderen Einwänden[14] als letzten den gebracht,[15] Expansion erfolge durch Kriege, in denen aber, beim Erobern und Plündern von Städten, nicht zwischen Profanem und Sakralem unterschieden werde; wegen der dabei unvermeidlichen Tötung von Priestern und Zerstörung von Tempeln sei also die Größe Roms gerade das Ergebnis von irreligiositas — ein kühl, affektfrei vorgetragenes Argument, weder eine Verteidigung der römischen Eroberungspolitik (so Richard Klein[16]) noch ein Zeugnis geistigen Widerstandes gegen Rom (so Harald Fuchs[17] in seinem bekannten Buch): Tertullian sagt zum römischen Imperium weder Ja noch Nein; er bestreitet nur, daß die religio die Ursache seiner Größe ist. Ein Zeugnis geistigen Widerstandes hat daraus erst Minucius gemacht, indem er sich nicht nur, anders als Tertullian, über den Religionsfrevel der Verehrung besiegter und erbeuteter Götter empört, sondern vorweg den Römern nicht nur die Frömmigkeit als Ursache ihrer Größe, sondern die iustitia, die moralische Grundlage ihrer Herrschaft bestreitet. Mit diesem betonten Absprechen der iustitia greift er zurück auf die berühmte, einer Rede des Karneades nachgestaltete Rede des Philus im 3. Buch von Ciceros »De re publica«[18] gegen die Gerechtigkeit

als Voraussetzung jeder, auch der römischen Herrschaft und entnimmt ihr[19] oder römischer Geschichtsschreibung die Stichworte für die Beschreibung Roms als Räuberstaat von Romulus, seinem Brudermord und dem Raub der Sabinerinnen an.

Diese Romkritik ist bekanntlich ein geradezu topischer Bestandteil römischer Geschichtsschreibung,[20] und zwar so, daß einem Nichtrömer eine Rede gegen Rom als Räuberstaat und Unterdrücker anderer Völker, der auch die Freiheit des Volkes bedroht, das der Redende vertritt oder zum Kampf gegen Rom gewinnen will, in den Mund gelegt wird. Aber — und das fehlt bei Minucius — diese Reden bleiben nie das letzte Wort, sondern werden in ihrer Wirkung immer ausgeglichen: Bei Cicero, der Quelle des Minucius für das iustitia-Motiv, hält unmittelbar nach Philus Laelius eine Gegenrede[21] zugunsten der Gerechtigkeit als Grundlage jeder, auch der römischen Herrschaft — die Nachwirkung dieses Kontroversdialogs bei Lactanz und Augustin[22] ist bekannt —, und bei den Historikern gibt es, wenn die Romkritik nicht schon durch negative Charakterisierung des Sprechers abgewertet ist, Gegenreden oder die Kritik wird durch die weiteren Ereignisse, Sieg Roms und Recht und Menschlichkeit wahrenden Umgang mit den Besiegten, entkräftet.[23] Bei Minucius aber ist die Romkritik das letzte Wort über Rom, und zwar im Munde des Siegers im Streitgespräch.

Das wäre nicht erstaunlich, gäbe es nicht Christen, bei denen das anders ist. Gewiß frohlockt Commodian[24] über die Niederlage des Decius gegen die Goten, und Arnobius[25] schließt sein Werk mit dem Zweifel daran, daß die Magna mater, die Rom gegen die Punier half, eine Göttin sei, habe sie doch, statt alle Völker gleich zu behandeln, Rom auf Kosten aller anderen bevorzugt — beides frühe Zeugen der in den Donatisten gipfelnden Verbindung von Christentum und provinzialem Autonomiestreben, die Jean-Paul Brisson[26] untersucht hat. Aber sonst wird Romkritik der Apologeten wenigstens gemildert: Cyprian greift in »Ad Demetrianum« die verkommene heidnische Gesellschaft an[27] und verweist auf Gottes Rache an den Verfolgern,[28] aber danach[29] ist er bereit, für die salus auch der Heiden zu beten. Lactanz, der, wenn auch nicht aus politischen Gründen, Ciceros Antwort auf die Philus-Karneades-Rede für ungenügend hält[30] und den Verfolgerkaisern Gottes Rache androht,[31] ist entsetzt bei dem Gedanken, daß Rom im Weltende mit untergeht.[32] Und ausdrücklich die Erhaltung von Kaiser und Reich wünscht und erbittet von seinem, freilich über dem Kaiser stehenden Gott Tertullian im 30. und 32. Kapitel des »Apologeticum«.[33] Dieses Be-

ten für Rom und seine Herrscher — wie immer es bei Tertullian begründet sein mag[34] — hat bei Minucius nicht die Spur einer Entsprechung: nach der Romkritik im 25. Kapitel hat er für Rom kein Wort mehr;[35] sie ist das letzte Wort des Octavius und wird durch seinen Sieg in dem Streitgespräch eher noch verstärkt.

Man kann versuchen, diese Tatsache zu erklären. Es genügt jedenfalls nicht, in Kapitel 25 nur die Antwort auf das von Caecilius vertretene Credo von der religio als Ursache der Größe Roms zu sehen;[36] dazu hat der Überschuß gegenüber Tertullian, das Hervorheben des Unrechtscharakters römischer Herrschaft, als politische Aussage zuviel Gewicht; daher kommt man auch kaum an der Annahme vorbei, Minucius habe seinen Vorgänger und dessen neutrale, oder auch wohlwollend neutrale Haltung zum römischen Staat unausgesprochen korrigieren wollen. Es ist verführerisch, Minucius, den als Anwalt in Rom tätigen Afrikaner,[37] zu einem frühen Vertreter der erwähnten Verbindung von »autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine« zu machen.[38] Doch das wäre ebenso voreilig wie die Annahme, die gegenüber Tertullian geänderte Haltung spiegele unerfreulich gewordene politische Verhältnisse wider.[39] Minucius, von dem wir so wenig wissen, mag andere Gründe gehabt haben dafür, daß er, der erste christliche Ciceronianer,[40] in seinem Kontroversdialog[41] einerseits den Caecilius unkarikiert[42] die römische Verbindung von philosophisch-skeptischer Aufgeklärtheit und der religio verpflichteter Staatstreue vertreten ließ, andererseits den Octavius, der jedenfalls im Prooemium als alter ego des Minucius erscheint,[43] vom Leser also mit ihm identifiziert werden sollte, als Christen auftreten ließ, der nicht nur, wie Tertullian, die religio als Grundlage des römischen Staates in Frage stellte, sondern diesen Staat als Unrechtsstaat ablehnte.

Wie dem auch sei, diese uneingeschränkt ablehnende Haltung gegenüber Rom und seiner Weltherrschaft sollte beachten, wer in Minucius Felix, mit Recht, einen ersten Zeugen christlicher Bereitschaft zum Ausgleich zwischen antiker Kultur und neuem Glauben sieht.

ANMERKUNGEN

* Erweiterte Fassung eines Vortrags auf der 9. International Conference on Patristic Studies in Oxford am 9. September 1983. Antonie Wlosok danke ich herzlich für kritische Anregungen.

[1] Die Datierung des »Octavius«, bes. die lange umstritten gewesene Einordnung nach

Tertullians »Apologeticum« v. J. 197, hat gesichert C. Becker, Der »Octavius« des Minucius Felix, SBAW 1967, 2, München 1967, bes. 93-97. Der (nicht neue; s. Becker 96, 73) Versuch G. L. Carvers, TAPhA 108, 1978, 21-34, den erst bei Lactanz bezeugten »Octavius« nach Cyprian einzuordnen, ist verfehlt, schon weil Cyprians »Ad Donatum« v. J. 246 vom »Octavius« abhängt.

[2] Nach Becker, bes. 103f., s. P. G. van der Nat, Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur: die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz, Fondation Hardt, Entretiens 23, 1977, 191-234, bes. 199ff. Zur Adressierung des »Octavius« an die gebildete Oberschicht B. Aland, Christentum, Bildung und römische Oberschicht — zum »Octavius« des Minucius Felix, Festschrift H. Dörrie, JbAC-Ergänzungsband 10, Münster 1983, 11-30, bes. 20f. zur entsprechend begrenzten Themenwahl. Vgl. auch unten Anm. 41 und 42.

[3] Aland 26 erwähnt die Romkritik nur kurz. Im Anschluß an A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius II 2, Leipzig 1904, 328 stellt sie richtig im Vergleich zu Tert. apol. 25 heraus R. Klein, Tertullian und das römische Reich, Heidelberg 1968, 42, 15, entwertet dies aber durch viel zu weitreichende Folgerungen für Tertullian; s. unten Anm. 17. Vgl. auch H. von Geisau, RE Suppl. XI (1968) 990 (»unpatriotische Haltung des M. F.«).

[4] Zu diesem Credo jetzt mit den literarischen Zeugnissen R. Muth, Vom Wesen römischer »religio«, ANRW II 16,1 (1978), 290-354, hier 291-298; von Früheren s. bes. C. Koch, Der altrömische Staatskult im Spiegel augusteischer und spätrepublikanischer Apologetik, Convivium, Festschrift K. Ziegler, Stuttgart 1954, 85-120 = C. K., Religio, Nürnberg 1960, 176-204; A. Wlosok, Rom und die Christen, AU-Beihefte 13,1, Stuttgart 1970, 53-67 und zu Min. Fel. 70-73. Zu Min. Fel. 25 als Antwort auf 6-7 vgl. Becker 37-46; Muth 297f.

[5] Min. Fel. 6,1 cum igitur aut fortuna certa aut incerta natura sit, quanto uenerabilius ac melius...maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere...nec de numinibus ferre sententiam, sed prioribus credere — nach Cic. nat. deor. 3,6 a...philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere. Zur religionspolitischen Rolle dieses »geteilten« Standpunkts Wlosok 64. 67; vgl. Aland 23f.

[6] Text nach der Ausgabe von J. Beaujeu, Paris 1964; als Übersetzung erlaube ich mir (bis auf eine Abweichung; s. unten Anm. 9) die in einer Arbeitsgemeinschaft mit Studierenden des Tübinger Philologischen Seminars 1979/80 angefertigte, von mir 1981 als Privatdruck herausgegebene zu verwenden.

[7] Vgl. die Übersetzungen von Beaujeu z. St. und B. Kytzler in seiner zweisprachigen Ausgabe München 1965 (ebenfalls Anführungszeichen) sowie G. W. Clarke in seiner Übersetzung mit ausführlichen Noten (Ancient Christian Writers 39, New York 1974).

[8] quid inreligiosius, quid audacius, quid ipsa sceleris confidentia tutius: Beaujeu und Kytzler ergänzen zu den ersten zwei Komparativen sinngemäß »als die zuvor beschriebenen Übergriffe der Römer«; darauf bezieht Beaujeu auch den dritten Komparativ und faßt ipsa...confidentia (s. dazu M. Pellegrino, Kommentar Torino 1947, Ndr. 1955) instrumental auf, Kytzler jedoch als abl. comparationis, ebenso ich, doch ordne ich diesem Ablativ, der damit »verspart« ist, alle drei Komparative zu, ohne Beaujeus Auslegung ganz ausschließen zu können.

[9] tenent colunt possident scheint nicht nur Congeries zu sein, wonach in der oben Anm. 6 genannten Übersetzung colunt mit »pflegen« übersetzt wurde (Kytzler »nutzen«), sondern colunt scheint auf die verehrten »Beutegötter« zu weisen, sodaß ich jetzt mit H. Fuchs,

Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, Berlin 1938, Ndr. 1964, 85 »verehren« einsetze (Beaujeu »vénèrent«).

[10] quos postulauerant meint m.E. die euocatio, die Aufforderung an den Schutzgott des Gegners, zu den Römern überzutreten; dazu s. Wlosok 58f. Das »Kollaborateur-Verhalten« der Götter führt Octavius anschließend ad absurdum. An die euocatio denkt auch — freilich zögernd — Clarke 304 (note 389).

[11] Die Parallelen am bequemsten in Beaujeus Noten zu c. 25; ausführlichster Vergleich Tert. apol. 25 - Min. Fel. 25 bei R. Heinze, Tertullians Apologeticum, SB Leipzig 62, 1910, 281-490, hier 417-425. Zu Tert. apol. 25 s. auch C. Becker, Tertullians Apologeticum — Werden und Leistung, München 1954 (zit. »Tert.«), 258-262.

[12] S. unten Anm. 18 und 19.

[13] Tert. apol. 25, 2 — m. E. abhängig von Cic. nat. deor. 2, 8.

[14] Die drei Einwände (s. Heinze 419-423): 1. Die Weltherrschaft verdanken kann Rom nur den, dazu aber zu primitiven, »ursprünglich römischen« Göttern, Sterculus usw., nicht den »eingeführten«, Iuno, Iuppiter usw., die sonst den Römern auf Kosten ihrer Heimatländer geholfen hätten (25, 3-9); 2. Könige gab es schon vor den ersten Vergottungen (nach Euhemeros) von Königen; die Götter haben also die Herrschaft nicht verliehen (10-11); 3. die römische religio hat sich erst mit dem größer werdenden Reich entfaltet, kann also nicht Voraussetzung dieser Größe sein (12-13).

[15] Apol. 25, 14-15 (Text nach C. Becker, Ausg. München 1952. 1961[2]) atquin quomodo ob religionem magni, quibus magnitudo de irreligiositate prouenit? ni fallor enim, omne regnum uel imperium bellis quaeritur et uictoriis propagatur. porro bella et uictoriae captis et euersis plurimum urbibus constant. id negotium sine deorum iniuria non est; eaedem strages moenium et templorum, pares caedes ciuium et sacerdotum nec dissimiles rapinae sacrarum diuitiarum et profanarum. tot igitur sacrilegia Romanorum quot tropaea, tot <de> deis quot de gentibus triumphi, tot manubiae quot manent adhuc simulacra captiuorum deorum. 25, 16-17 folgt, daß sich die »Beutegötter« von den Siegern verehren, d.h. straflos beleidigen ließen, beweise eben ihre Ohnmacht; im übrigen hätten auch die von Rom unterworfenen Reiche religio geübt.

[16] Klein 41, für den apol. 25, 14 die römische Eroberungspolitik »ausdrücklich verteidigt« wird. S. aber die folgende Anm.

[17] Fuchs 85f., der die Min.-Fel.- und die Tert.-Stelle hintereinander bringt, ohne die schon von Heinze 427f. gezeigten Unterschiede zu beachten (soweit richtig K. Büchner, Drei Beobachtungen zu Minucius Felix, Hermes 82, 1954, 231-245, hier 243, 1), und beide auf Ciceros »De re publica« zurückführt, was für Tert. apol. 25, 14-15 schon R. Reitzenstein, NGG 1917, 415, 4 bestritten hat; vgl. Verf., Die Bezeugung von Ciceros Schrift De re publica, Hildesheim 1966, 69f. Die von A. Mai 1822 rep. 3,22 = 3,20 Ziegler eingeordnete Tert.-Stelle haben erst P. Krarup (Ausg. Milano 1967) und E. Bréguet (Ausg. Paris 1980) aus rep. entfernt. Noch J.-C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris 1972, 245, 52 läßt daher offen, ob Tert. nicht doch die Philusrede gelesen habe, und mit zu weitgehendem Rückgriff auf Büchner 243f. (Tert. habe »einen Schluß, der [in der Philusrede E. H.] auf die iustitia hinauslief, auf die religio hinausgespielt«) postuliert dies Klein 42-44: aus der in der Forschung angenommenen Priorität Tert.s gegenüber Min. Fel. folgert er (43 »Demnach muß...«), Tert. habe auf Cic. rep. zurückgegriffen. Ist das schon kaum nachvollziehbar (s. flgde. Anm.), so rechtfertigt Kleins Folgerung, Tert. habe mit dem Unterdrücken der ihm bekannten karneadischen Kritik gerade eine »Verteidigung Roms gegen ungerechtfertigte Angriffe« (44) geliefert, das über Kleins Thesen zu

Tert.s Staatsauffassung gesprochene Urteil von R. F. Evans, On the Problem of Church and Empire in Tertullian's Apologeticum, Studia patristica 14 (TU 117, Berlin 1976), 21-36, hier 33,5 »These notions seem to me to go wildly beyond the evidence«.

[18] Nach P. Schwenke, Über die Zeit des Minucius Felix, Jahrbücher f. prot. Theol. 9. 1883, 263-294, hier 271f. (der daraus Priorität des Minucius folgert) gezeigt von Heinze 427, Büchner 244; vgl. Verf. a.O. 71; Becker, Octavius 38. Seit Heinze schließt man daraus, daß Minucius durch Einbringen der Romkritik Ciceros die Argumentation Tert. apol. 25, 14-15 verändert, auf Tert.s Priorität — er müßte, wäre er der Spätere, seine Vorlage genau um das Ciceronische reduziert haben (vgl. Becker 89. 91) — dies gegen Klein 43 (s. vor. Anm.). Zu Rekonstruktion und philosophiegeschichtlicher Einordnung der Philusrede jetzt J. L. Ferrary, Le discours de Philus (Cicéron, De re publica III, 8-31) et la philosophie de Carnéade, REL 55, 1977, 128-156 mit Literatur.

[19] Wegen der lückenhaften Erhaltung der Philusrede wissen wir nicht, ob die 3,24 einsetzende Romkritik auch historische Beispiele seit den Anfängen Roms enthalten hat (vgl. Büchner 244,2). Möglich ist das, weil hinter 3,24 sehr viel fehlt (vgl. Ferrary 129f.) und weil hier ein Gegenstück zur positiven Bewertung der Frühgeschichte Roms rep. 2, 4-63, z.B. Raub der Sabinerinnen 2,12 und Kriegsrecht 2,31, gestanden haben kann. Doch können Einzelheiten bei Minucius auch aus der Romkritik römischer Historiker stammen — der Kritik bei Minucius in der Wortwahl nahe kommt, eher als Tac. Agr. 30, 4 (s. Pellegrino zu 25,5 mit Verweis auf Fuchs), Sall. epist. Mithr. 17-20 — Minucius konnte Sallusts Historien wohl noch vollständig lesen wie Fronto, Lactanz und Augustin.

[20] Dazu nach Fuchs 15-17 und 42-47 sowie H. Volkmann, Antike Romkritik, Topik und historische Wirklichkeit, Gymnasium Beiheft 4, 1964, 9-20 jetzt E. Burck, Die römische Expansion im Urteil des Livius, ANRW II 30, 2 (1982), 1148-1189, und R. Urban, »Gallisches Bewußtsein« und »Romkritik« bei Pompeius Trogus, ANRW ebd. 1424-1443 mit Literatur. Zum topischen Charakter dieser Reden zusammenfassend Urban 1434.

[21] Dazu jetzt J. L. Ferrary, Le discours de Laelius dans le troisième livre du De re publica de Cicéron, MÉFRA 86, 1974, 745-771 m. Lit.; vgl. auch K. M. Girardet, Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift De legibus, Historia-Einzelschriften 42, Wiesbaden 1983, 124-134.

[22] Lact. inst. 5, 14-18; dazu Verf., »Iustitia civilis - iustitia naturalis«: à propos du jugement de Lactance concernant les discours sur la justice dans le »De re publica« de Cicéron, in: Lactance et son temps, ed. J. Fontaine-M. Perrin, Paris 1978, 171-184; Aug. civ. 2, 21. 19, 21; dazu Verf., Bezeugung 117-122. 131-136 und P. L. Schmidt, ANRW I 4 (1973), 273.303 mit neuerer Literatur.

[23] Dazu zusammenfassend Urban 1434. Zum Abbau der Romkritik bei Livius mit Beispielen Burck, passim; zu Pompeius Trogus/Justin Urban, passim. Die von beiden berücksichtigten bekanntesten Fälle bei anderen Historikern seien wegen der besonderen, grundsätzlich aber in Urbans Kategorien faßbaren Widerlegungsformen genannt: 1. Critognatus Caes. Gall. 7,77,3-16: Keine Gegenrede, Abwertung schon 7,77,2 propter eius singularem ac nefariam crudelitatem, dann 7,78,1 omnia prius experiantur quam ad Critognati sententiam descendant als Beschluß der Belagerten; dazu kommt der Kriegsausgang. 2. Iugurtha an Bocchus Sall. Iug. 81,1: Gegenaktion des Metellus 83,1-3 bringt Bocchus zum Hinhalten, und 113,3-7 fällt Iugurtha, von Bocchus ausgeliefert, sozusagen in die 81,1 den Römern gegrabene Grube. Eine Widerlegung von Sall. epist. Mithr. 17-20 (o. Anm. 19; vgl. Burck 1159f. m. Lit.) liegt wegen der isolierten Erhaltung des Briefs nicht vor, ist aber anzunehmen. 3. Calgacus Tac. Agr. 30-32: Calgacus 29,4 ehrend vorgestellt,

ohne Abwertung; die Reaktion der Hörer schwächt kaum ab: 33,1 excepere orationem alacres, ut barbaris moris, fremitu cantuque et clamoribus dissonis. Abgewertet werden die Gegner, abgesehen vom Kriegsausgang, in der nicht faktisch, aber kompositorisch als Gegenrede fungierenden Anfeuerungsrede Agricolas 33-34, hier 34,1; Reaktion 35,1 finem orationis ingens alacritas consecuta est. Doch 39,1 hunc rerum cursum...ut erat Domitiano moris, fronte laetus, pectore anxius excepit stellt Tacitus durch Entsprechungen zu 33,1 (ut...moris c. dat. pers., excipere) Domitian mit den Barbaren gegenüber Agricola auf eine Stufe. Natürlich haben Tacitus und Sallust ihren Lesern genau so wenig erspart wie Cicero rep. 3,28 mit seinem Hinweis auf das foedus Numantinum.

[24] Comm. apol. 808-822: gemeint ist die Katastrophe von Abrittus 251; der »Marsch auf Rom«ist Prophetie, nicht, wie die Verfechter der Spätdatierung Commodians meinen, Vaticinium ex eventu aus Alarichs Eroberung Roms. Zur unumgänglichen Datierung Commodians auf etwa 260 nach K. Thraede, JbAC 2, 1959, 90-114 bes. J. Gagé, Commodien et le moment millénariste du III[e] siècle, RHPhR 41, 1961, 355-378; vgl. M. Sordi, RPAA 35, 1963, 123-146 und J. Martin-E. Heck, Commodianus, demnächst in ANRW. In den Schlußversen, bes. 1052 haec non de inuidia canimus, kann man sogar ein versöhnliches Wort an die Verlorenen sehen.

[25] Arnob. nat. 7, 49-51, bes. 51 (Werkschluß) generis eam (die Magna mater) fuisse diuini quisquamne hominum credat aut habuisse aequitatem diis dignam, quae humanis sese discordiis inserens aliorum opes fregit, aliis se praebuit exhibuitque fautricem, libertatem his abstulit, alios ad columen dominationis erexit, quae ut una ciuitas emineret in humani generis perniciem nata, orbem subiugauit innoxium? Vgl. nat. 1,5. 2,6 zur Romkritik Arnobs; die Stellen fehlen bei Fuchs, s. aber J. Vogt, Saeculum 19, 1968, 349.

[26] J.-P. Brisson, Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale, Paris 1958, zu Commodian 378-410 mit Spätdatierung, wogegen Gagé (s.o. Anm. 24; Brisson, Les origines du danger social dans l'Afrique chrétienne du III[e] siècle. RSR 33, 1946, 280-316, hier 291ff., vertrat noch die Frühdatierung und machte Commodian zu einem Vorläufer der Donatisten); übrigens ist Commodians Herkunft (Brisson 379-390 läßt ihn aus Afrika stammen) noch ungeklärt. Arnobius, zweifellos Afrikaner und christlicher Autonomist (s. vor. Anm.), wird bei Brisson nicht einmal erwähnt.

[27] Cypr. Demetr. 10-11; vgl. Don. 10-13. Rom selbst ist nicht genannt.

[28] Demetr. 17; am Bezug auf die Niederlage des Decius ist gegen E. Gallicet, komm. Ausg. Torino 1976, 56-60 festzuhalten. Zum Rachemotiv W. Schäfke, Frühchristlicher Widerstand, ANRW II 23,1 (1979), 461-723, hier 560f.

[29] Demetr. 20 pro arcendis hostibus et imbribus impetrandis et uel auferendis uel temperandis aduersis rogamus semper et preces fundimus et pro pace ac salute uestra propitiantes et placantes Deum...oramus.

[30] Lact. inst. 5,16,12-13. 18,4-10; vgl. Verf., Iustitia civilis (o. Anm. 22), bes. 173 und 182,35 (zur Romkritik bei Lact.).

[31] Inst. 5,23,1-5 (bei Schäfke a. O. nachzutragen).

[32] Inst. 7,15,11, zutreffend bewertet von Klein 67f., der sich aber 43,17 für Lact. als Romkritiker zu Unrecht auf Ser. Prete, Gymnasium 63, 1956, 506f. beruft und übersieht, daß Lact. inst. 7,25,8 illa est ciuitas quae adhuc sustentat omnia der Auslegung von 2. Thess. 2,7 auf Rom (s. flgde. Anm.) folgt.

[33] S. bes. 30,1. 32,1 Romanae diuturnitati fauemus mit Auslegung von 2. Thess. 2,7 auf

Rom (dazu Klein 22,31 m. Lit. und 79; Becker, Tert. 264-266. 284; Evans 25), wiederaufgenommen Scap. 2,6-8, wozu J. H. Waszink, VChr 13, 1959, 53f.

[34] Hauptgrund ist natürlich wie im Scapulabrief das Ausspielen der Kaiser gegen die Gouverneure, wozu Becker, Tert. 290f.; mit persönlichen Sympathien Tertullians für die regierenden Severer darf man allenfalls in zweiter Linie rechnen. Der Annahme einer »Zukunftsvision eines verchristlichten Römerreichs« (Klein 106 u. ö.; s. Evans 33,5) muß man, so verführerisch diese Vorwegnahme der constantinischen Wende (vgl. Klein 80) klingt, mit Vorsicht begegnen. Zudem ist zu beachten: 1. Das Kaisergebet hat eine altchristliche Tradition — dazu Fredouille 251, 79-81, Schäfke 558 und bes. Klein 19f. u.ö. (s. sein Register unter »Kaisergebet«) —, ist also keine Erfindung Tert. s. 2. Trotz dem provokant klingenden Satz apol. 38,3 nobis...nec ulla magis res aliena quam publica, der nur die Friedfertigkeit christlicher, von Auswüchsen politischen Ehrgeizes freier Bürger unterstreichen soll (zu weit geht Klein 78f. mit seiner staatstheoretischen »antirepublikanischen« Auslegung), ist Tert. in apol. und Scap. im Politischen viel konzilianter als in innerkirchlichen Schriften; bekanntester Fall: der strikten Ablehnung des Kriegsdienstes in »De corona« 11,1f. steht gegenüber apol. 30,4, wo Tert. u.a. dem Kaiser exercitus fortes wünscht. Dazu jetzt mit früherer Literatur Evans 23ff., dort 31-36 auch zur umstrittenen Frage der Wirkungsabsicht des apol., auf die ich an anderer Stelle zurückzukommen hoffe — zuletzt dazu, korrekturbedürftig, Aland 19.

[35] Um auch nur entfernt politisch Klingendes nach c. 25 zusammenzustellen: 26,1-27,4 passim: römische exempla religionis Dämonenwerk, ohne antirömische Wertung; 29,5 Herrschergenius = Daimon; 30,5 Catilina als blutrünstiger Schüler Iuppiters (falsch eingeordnet bei Schäfke 607); 31,6-7 Christen apolitisch, darum aber nicht minderwertig; 33,1 Könige brauchen Gehilfen, Gott sieht alles allein; 35,6 de uestro numero carcer exaestuat; 37,2 Soldatenschilderung, illustriert nur den miles Christi, kein Ja oder Nein zum Kriegsdienst. Also keine positiven politischen Aussagen. Auch in dem Monarchievergleich in der monotheistischen Beweisführung 18,5-11 (bes. 18,6 tam magni imperii duos fortuna non cepit von Pompeius und Caesar) darf man keine politische Wertung sehen, erst recht keine promonarchistische wie Klein 74,22. Zu Politischem in der Caeciliusrede Schäfke 606f., der übrigens die Romkritik, also auch Min. Fel. 25, ausspart, hierzu also, auch im Material, immer noch aus Fuchs' Buch zu ergänzen ist.

[36] Dagegen ist durch die Dialogsituation — Octavius übernimmt nicht nur den Part des sonst in erster Person auftretenden Apologie-Autors, sondern den eines Gegenredners zum vorher auftretenden Heiden — erklärbar, daß Minucius bzw. sein Octavius, anders als etwa Lactanz, z. B. inst. 1,5,11. epit. 4,3, nie von den Römern in 1. Person Plural redet, sondern mit nos/nostri nur die Christen meint. Deshalb schreibt Min. Fel. 19,1 vor den Vergilzitaten Mantuanus Maro, Lact. inst. 1,5,11, der in diesem Rückgriff auf Vergil von Minucius abhängt, nostrorum primus Maro — Distanz des Minucius gegenüber Rom darf man hieraus nicht ableiten.

[37] Zur afrikanischen Herkunft Becker, Octavius 94,65; mehr Material bei W. Fausch, Die Einleitungskapitel zum »Octavius« des Minucius Felix, ein Kommentar, Diss. Zürich 1966, 16. 29f.

[38] In die Richtung scheint zu gehen die Einordnung bei C. Schneider, Geistesgeschichte des antiken Christentums, München 1954, I 640,9 — Brisson (o. Anm. 26) erwähnt Minucius gar nicht.

[39] Mit dieser Annahme setzt Harnack (o. Anm. 3) den »Octavius« in die letzten Jahre des Severus Alexander oder unter Maximinus Thrax.

[40] Deutlich bekundet — um nur darauf hinzuweisen — im Cic. de orat. 1,1 imitierenden Werkanfang cogitanti mihi eqs.

[41] Zur literaturgeschichtlichen Einordnung des »Octavius« als Dialog s. P. L. Schmidt, Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs. Fondation Hardt, Entretiens 23, 1977, 101-190, bes. 144-148 m. Lit. zur ahistorischen, aber die Wahrscheinlichkeit wahrenden Erfindung des Gesprächs und 166f. zur gattungsgeschichtlichen Einordnung (den Einfluß des Minucius auf Lactanz unterschätzt Schmidt erheblich).

[42] Daran ändert nichts, daß die Caeciliusrede auf Widerlegbarkeit angelegt ist; s. Aland 22f. Daß die dazugehörende antichristliche Polemik mit den üblichen flagitia-Verleumdungen unter Freunden »unglaubwürdig wirkt« und das Austragen des Konflikts Heide-Christ im »Ambiente des ciceronischen Freundschaftsdialogs... zwangsläufig zu einem hybriden Resultat führen« muß (Schmidt 146) bzw. wirklich dazu führt, scheint mir nicht sicher.

[43] Bes., trotz aller Topik, in der Freundschaftsbeschreibung 1,3.

D-7406 *Mössingen* 1, Karl-Jaggy-Str. 1

Vigiliae Christianae 38 (1984) 165-171, E. J. Brill, Leiden

ANOMALY AND CONSISTENCY: JOSEP RIUS-CAMPS ON IGNATIUS AND MATTHEW

BY

CHRISTINE TREVETT

In his monograph *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr* (XPICTIANICMOC 2, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1979)[1] Rius-Camps has offered a reconstruction of the history of the *Polycarpian Compilation* (= the *Middle Recension* of the Ignatian epistles minus *Romans*). The work has received comparatively little attention from reviewers but has been described as 'complex and tenuous', philologically 'un chateau de cartes' and where theology is concerned 'un chateau en Espagne'.[2] The work fails to convince the present writer also. For despite a detailed analysis of the text and a painstaking attempt to account for some supposed and some undoubted anomalies in the present *Middle Recension*, he has failed to provide for us adequate descriptions of the (two) individuals and situations which, he argues, lie behind the letters in their present form. Thus neither 'the historical Ignatius' nor Rius-Camps' forger has survived his reconstruction with any conviction.

There is little that is certain in Ignatian studies. Indeed, in recent decades there have emerged several theories which question the authenticity of the Ignatian corpus. The works concerned have not convinced the present writer, but Rius-Camps' case has seemed a particularly shaky one.

In the first part of his Monograph (27-146) the author points to the existence of anomalies in the *Textus Receptus* of the *Middle Recension.* He is not the first writer to have done so. His conclusions regarding the history of the text, however, intended as they are to account for such anomalies, are in many cases creative of further inconsistencies. In this paper, therefore, I propose first to draw attention to a few of the many such inconsistencies which result from Rius-Camps' analysis and then to turn to its other implications. For since our author finds two writers behind the present text and, moreover, writers from different locations and times, then some suggestion of differences in their knowledge and

use of canonical material may reasonably be expected. Consideration of tradition reminiscent of Matthew's Gospel forms the second part of this paper.

The two Ignatius figures

According to Rius-Camps, since only 'The Smyrna Epistles' (*Eph., Magn., Trall., Rom.*) are deemed to be genuine (and all except *Romans* interpolated), then 'The Troas Epistles' (*Phld., Smyrn., Pol.)* in their present form are forgeries, created from excised portions of the genuine letters with material added. And whereas the real bishop or 'itinerant overseer' of the Roman province of Syria, i.e. Ignatius, was a martyr who volunteered his life to the authorities c.80-100 C.E., the forger, who had had no access to *Romans* and so was unaware even that Ignatius had been a bishop (*Rom.*2:2), had only made use of this revered martyr's name to bolster his own position. The kind of opposition reflected in *Phld.*7 is illustrative of that forger's difficulties. 'The Troas Epistles', then, are in fact the products of Asia Minor, where a mid 3rd century C.E. Philadelphian bishop created them, drawing inspiration from the *Didascalia Apostolorum.*

After Rius-Camps' reconstruction of the text, little is left from which to deduce the *Sitz im Leben* of either the authentic or the spurious Ignatius figures. But we are told that the theology and ecclesiology of the real, first century Ignatius were 'primitive' or 'archaic' (298,301). Yet according to the reconstruction of both sets of writings it is the real Ignatius who advocates awareness of Jesus as 'true God and true man' (291), with the believer's goal being 'definitive union, the divinization of the Christian' (273,278). It is indeed, those very passages in which scholars have often discerned *developed* theological language, and even suggestions of a proto-Valentinian Gnosticism in Ignatius' thought, which Rius-Camps is assigning to the first century overseer. *Eph.* 17-19; *Magn.*5 and 9; *Trall.* 5-6 and the unbiblical language of *Smyrn.* 3:2-3 are examples. In contrast, however, the 'archaism' regarding 'breaking-of bread'. so reminiscent of the *Didache*, was incorporated into *Eph.*20:2 not by the Syrian bishop, but the later forger (151f).

Rius-Camps writes also of the real Ignatius' *milieu* as one in which an imminent *Parousia* was still expected (145-6) and in which prophecy flourished (173, 181, 207 *passim*). Prophecy as an element in the Ignation letters has been largely ignored by scholars. So in this respect (as in

some others) Rius-Camps' work has raised some intriguing questions regarding the environment which gave rise to Ignatius. But most writers would agree that it is *Phld.*7 which contains the most 'prophetic' language and evidence that Ignatius was himself a prophet,[3] yet that passage Rius-Camps assigns to his Philadelphian forger, without also maintaining that prophecy figured in the kind of opposition the unscrupulously forging bishop had encountered. Moreover it is not easy to believe in a congregation and its officer which might readily be influenced by the name of a martyr so shadowy that his status as 'bishop of Syria' was unknown (because *Romans* was not available) a century and a half after his death.

Then there is the question of Ignatius' situation. It was 'very similar' to that of Paul and John, we are told, concerning which we then learn only that John also combatted docetism (146). The one 'literal quotation' from the Fourth Gospel *(Phld.*7) is the contribution of the forger.

But this Philadelphian forger, as Rius-Camps paints him, was both painstaking and sensitive to the tendencies of the original letters, though like all such individuals he perpetrated minor errors. The reconstruction of the alleged forger's handiwork does not convince this writer, but it would carry greater conviction, perhaps, and indicate two writers at work, if it could be shown, for example, that the two Ignatius figures responsible for our text differed in their handling of canonical and other tradition. This despite that care with which we are told the forger treated his original Smyrnaean epistolary sources. For whatever the care, differences in outlook and usage are surely to be expected in first and third century Christian bishops. I shall turn, then, to the question of the presence of New Testament, notably Matthaean material, in the compositions of these Syrian and Philadelphian bishops.

The Ignatius figures and Matthew

Alleged parallels with the First Gospel have been chosen for consideration for a number of reasons: (a) this Gospel has long been assumed to have been known to the real Ignatius of Antioch and indeed in many commentaries upon it the writings of Ignatius are cited as providing a *terminus ante quem* for the present Gospel's composition.[4] (b) the provenance of Matthew's Gospel is widely regarded as being Syrian and (c) Rius-Camps' work contains a great number of references to the relevant material of this Gospel.

While our author devoted considerable space to examining the alleged influence of the *Didascalia Apostolorum* in the forger's work he has been less concerned to establish the influences discernible in the authentic letters. Instead he writes freely and without regard for the tenets of source criticism, of material 'taken' from Matthew (378-9) and draws attention to Matthaean passages comparable with the forger's material also (164,181). But he has not differentiated between tradition and the Gospel itself. He refers also to the influence of 'the Synoptics' on Ignatius' theology (278) but it is to parallels with the First Gospel that the reader's attention is drawn. Thus the last part of this paper will concern the distribution between the writings of the real and the spurious Ignatius, as Rius-Camps defines them, of material suggestive of the First Gospel.

Students of Ignatius have most often suggested that there are *eighteen* passages of the first Gospel clearly "echoed", alluded to or, (more rarely claimed), "quoted" in the *Middle Recension*.[5] But according to Rius-Camps' analysis, of course, the letters are the products of two writers, with the result that these allusions etc. must appear as either first century or third century inclusions. The treatment of these passages in which alleged parallels with Matthew are found should prove enlightening, therefore. Where Rius-Camps has himself indicated a comparable Matthaean passage, an asterisk (*) occurs. Otherwise the parallels have been assigned by the present writer to their respective 'Ignatian' authors on the basis of Rius-Camps' statements regarding the authenticity of the *Middle Recension* passages in which they occur. The following pattern emerges;

Original	The Forgery
1. Matt.2:2/*Eph.*19:1-2 (pp.54-5)	12. Matt.7:25/*Pol.*1:1* (pp.164,300,320)
2. Matt.3:15/*Smyrn.* 1:1*, originally in *Eph.*, the most striking of all such parallels (pp.56, 377-8)	13. Matt.8:17/*Pol.*1:2-3 (pp.164,300,320)
3. Matt. 7:15/*Phld.*2:2, originally in *Magn.* (pp 141, 173)	14. Matt.10:16/*Pol.*2:2 (pp.160,164,300 320)
4. Matt.10:42/*Rom.*9:3, *Rom.* was untouched by the forger	15. Matt.10:40/*Eph.*6:1-2* an interpolation (p.18)
	16. Matt.16:17/*Phld.*7:2 (pp.204-14)

5. Matt.12:33/*Eph.*14:2* (pp.310,376)
6. Matt.13:25/*Eph.*10:3,*Phld.* 3:1 (pp.64, 211, 359)
7. Matt.15:13/*Trall.* 11:1 (pp.141,172) and *Phld.*3:1, originally in *Magn.*
8. Matt.16:26/*Rom.*6:1, *Rom.* was untouched by the forger
9. Matt.19:12/*Smyrn.*6:1*, originally in *Eph.* (pp.312, 379)
10. Matt.26:7/*Eph.* 17:1* (pp.278-9 cf. p.56)
11. Matt.27:32/*Magn.*9:2 (pp.44, 278)
17. Matt.18:18-19/*Eph.*5:2*, an interpolation (pp.172,179,181,197).
18. Matt.21:33/*Eph.*6:1-2*, an interpolation (p.181)

Result

There is a remarkable degree of consistency in this use of tradition by supposedly first and third century writers. Rius-Camps was not concerned to examine critically his authors' reliance on canonical material, yet the implications of his reconstructions of the letters must be (i) that *neither* writer "quoted" the Gospel freely but that both, rather, preferred to allude to the kind of tradition it contained. (ii) Throughout the present 'Ignatian' corpus, though neither author knew the other, there is a marked preference for material closest to the 'M' and editorial strands of the Matthaean tradition (1, 2, 3, 6, 7, 9, 11, and 12-18). (iii) That though in the supposedly original letters are to be found those examples which most closely conform to the text of Matthew (2,9), it would have been the forger who followed a text of Isa. 53:4 close to Matthew's adaptation (13). And that (iv), for reasons which are not readily discernible, the forger restricted his "Matthaean" interpolations almost exclusively to the letters to Ephesus and to Polycarp. In Ephesians and to Polycarp, moreover (v), the forger twice included material suggestive of the tradition in Matthew's tenth chapter, while in ignorance of the possible allusion to Matt. 10:42 which many scholars have discerned in Rom. 9:3 (4). It would have to be inferred, then, that this perceptive but occasionally careless forger was indeed supremely, if not unbelievably, sensitive to Ignatius' distinctive use of tradition, par-

ticularly with reference to the First Gospel, which would have been in finalized form, even canonical in the forger's time. Laeuchli's observation seems apposite, viz. that 'if the letters of Ignatius were a falsification, their author would have had to be a Ph.D. in Patristics'.[6]

Rius-Camps' work does not deserve entirely to be ignored. But the present writer does find it difficult to take seriously certain aspects of it. Above all, the evidence of *consistency* in the *Middle Recension*, not least where allusions to canonical traditions are concerned, is surely as deserving of comment as the anomalies it is believed to contain. By dividing it as he has done, the author of *The Four Authentic Letters* has created further anomalies, not least where the handling of such traditional sources is concerned, and a shadowy, first century Ignatius whose theology and ecclesiology are not convincingly presented.

Rius-Camps is not, of course, the first to question the authorship and the traditional dating of the Ignatian text. He is not the first to be concerned about the anomalies in evidence within it. But to the present writer he seems to have been one of the first to draw attention to elements in the letters which are suggestive of early Syrian Christianity, on the one hand, (a "prophetic" milieu, "archaisms" of a type discernible in the *Didache*, together with material suggestive of the tradition of the First Gospel).

On the other hand, however, he has posited a late date for some of the passages in which they occur. His work has raised intriguing questions, and it must be said that at least he has not sought to shirk many troublesome points of detail which scholars have preferred to overlook. But although his was a textual study, his conclusions must stand or fall in accordance with the credibility of both his authors. In the present writer's opinion, they have contributed little to our understanding of the history of the Church. Rather we are left with two faceless "Ignatius" figures. Ignatius of Antioch has already been described as a Melchizedek, emerging as a product of Syrian Christianity "without father or mother or genealogy or beginning". We do not need yet another Melchizedek; least of all one who, in some respects, bears a remarkable resemblance to the enigmatic Syrian bishop but who is, in other respects, less scrupulous.

NOTES

[1] A translation and expansion of two articles in *Revista Catalana de Teologia* 2 (1977) 31-149, 285-371.

[2] W. R. Schoedel, 'Are the letters of Ignatius of Antioch authentic?', *Religious Studies Review* 6 (1980) 198; R. Joly, *Le Dossier d'Ignace d'Antioche* (Brussels 1979) 12; Cf. C. Munier, 'A propos d'Ignace d'Antioche', *Rev. Sc. Rel.* 54 (1980) 55-75 and C. P. Hammond-Bammel, 'Ignatian Problems', *JTS* 33 (1982) 62-97.

[3] See Trevett, 'Prophecy and anti-episcopal activity: a third error combatted by Ignatius?', *JEH* 34 (1983) 1-18.

[4] The present writer regrets that little study has been made of the relation between Ignatius' writings and traditions *underlying* the First Gospel. See Trevett, 'Approaching Matthew from the second century: the under-used Ignatian correspondence', *JSNT* 20 (1984) 59-67.

[5] The parallels are examined fully in the following works:
The NT in the Apostolic Fathers: findings of the Oxford Society of Historical Theology; W. R. Inge on Ignatius (Oxford 1905). *E. Massaux, Influence de L'Evangile de S. Matthieu sur la littérature chrétienne avant S. Irénée.* Catholic University of Louvain Dissertation Series 2 Tom.42 (Louvain 1950).
H. Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern,* TU 65 (Berlin 1957).
J. Smit Sibinga, 'Ignatius and Matthew', *Novum Testamentum* 8 (1966) 263-283.

[6] S. Laeuchli (with M. Friedmann and P. Burke), *Searching in the Syntax of Things* (Philadelphia 1972) 97.

Cardiff, University College, Dept. of Religious Studies.

Vigiliae Christianae 38 (1984) 172-177, E. J. Brill, Leiden

THE HOLY SPIRIT AND CHRISTIAN EXPERIENCE IN JUSTIN MARTYR*

BY

J. E. MORGAN-WYNNE

Scholars have described Justin's view of the Spirit as one of the most difficult features of his teaching to evaluate.[1] In speaking like this they are referring chiefly to such questions as the personality of the Spirit, and the relation of the Spirit to the Logos — Son and to the Father.

The aim of this note is not to pursue these themes, but rather to look at what Justin says about Christians' experience of the Holy Spirit in their lives. He may be a good guide to what ordinary Christian folk thought and felt on this topic, as his theology has been described by Dr. H. Chadwick as deserving 'the epithet "popular" in the sense that he wants to stress the points prominent in the mind of ordinary Christian folk with a practical concern for moral responsibility and a devotion quickened to life by the dramatic story of the divine acts of redemption through Christ and the work of the Spirit.'[2]

I

We begin with Justin's claim that a Christian has been baptised by the Holy Spirit: 'What need then of circumcision have I who have been witnessed-to by God? What need of that (other) baptism have I who have been baptized with the Holy Spirit?' (*Dial.* 29.1)

In these two rhetorical questions circumcision and 'that (other) baptism' — proselyte baptism — are parallel and belong together as parts of initiation into Judaism for a Gentile, while having been 'witnessed-to by God' and 'baptized with the Holy Spirit' also belong together as parts of the process of becoming a Christian.[3] By baptising the believer with the Holy Spirit God witnesses to His acceptance and ownership of the believer. The lack of circumcision — the state in which God created Gentiles — is no matter for reproach, therefore. Justin here speaks for Christians in general as is shown by the fact that both before and after the sentence quoted above he uses the first person plural (eg 'our sacrifices'; the Scriptures are 'not yours, but ours').

The use of the perfect participle passive βεβαπτισμένῳ suggests a past event with *continuing* consequences: the baptism with the Spirit is not a once-off experience but has lasting and permanent effects. The gift of the Spirit is an abiding one.

Later in the Dialogue Justin claims that through baptism Christians have received spiritual circumcision (chapter 43.2). Enoch and those like him observed or followed this spiritual circumcision (ἣν . . . ἐφύλαξαν) but Christians received it διὰ τοῦ βαπτίσματος.[4] Since they were sinners, they received it because of God's mercy and all can obtain it in a similar way.

Under περιτομὴ πνευματική Justin can only mean that the gift of the Holy Spirit has been imparted by God out of His mercy to forgiven sinners, as is confirmed by chapter 114.4: by this 'second circumcision God circumcises us from idolatry and simply all forms of evil; our hearts have been circumcised from wickedness'. Justin then gives the positive side of this act of circumcision. Christians 'rejoice to die because of the name of the beautiful rock who both causes the living water to burst forth into the hearts of those who through him [Christ] have loved the Father of all and gives those who wish to drink the water of life'. The imagery of ζῶν ὕδωρ / ὕδωρ τῆς ζωῆς can be confidently thought of as nothing less than the gift of the Holy Spirit in the life of believers.[5]

The two sides of this spiritual circumcision are:
(a) the putting away of wickedness
(b) the receiving of the living waters = the Holy Spirit.

In chapter 135.3 Justin contrasts Jews and Christians: it is the latter who are the true Israelites, the true seed of Jacob. He had just argued that Isaiah 42.1-4 applied to Christ, not to the patriarch Jacob. 'As therefore Christ is the Israel and the Jacob, even so we, who have been quarried out of the belly of Christ are the true Israelite race'. Since Isaiah 42.1-4 contains the reference to God's giving His Spirit to His Servant, it is reasonable to think that Christians have also received the Spirit. This is confirmed by what Justin goes on to say: 'it is necessary for us here to observe that there are two seeds of Judah, and two races, as there are two houses of Jacob: the one begotten by blood and flesh, the other by faith and the Spirit'. The same kind of distinction which Paul stressed[6] — Israel after the flesh and Israel after the Spirit — is here discernible. The Jews are a γένος produced by the normal processes of human reproduction; Christians are given birth ἐκ πίστεως καὶ Πνεύματος (135.6). Justin feels that what distinguishes the Christian

Church from the Jewish people is on the human side faith and on the divine side the Spirit.

There is another passage which deserves mention, although the terminology is different — chapter 54.1 where Justin is exegeting Gen. 49.11: 'He shall wash his robe (τὴν στολὴν αὐτοῦ) in wine and his garment (τὴν περιβολήν) in the blood of the grape.' Justin claims that this meant that Christ would wash believers in his blood. 'For the Holy Spirit called those who received forgiveness of sins through him, his robe (στολήν), among whom he is continually (ἀεί) present in power (ἐν δυνάμει) and will be visibly present at his second coming.' Believers enjoy the continual presence of Christ. We may well have here that phenomenon observable in the New Testament where in terms of Christian *experience* the risen Christ and the Spirit are identical and interchangeable.[7]

II

Justin speaks of the gifts of the Spirit as present among believers. Trypho is represented as referring to Justin's statement (based on Isaiah 11.1ff) that Christ was filled with the powers of the Spirit, and claiming that this implied that he lacked them prior to this (*Dial.* 87.2). Justin countered that whereas famous Old Testament figures had had only one power, all these powers found their accomplishment in Christ. Justin then goes on to say that when Christ came, the Spirit rested (ἀνεπαύσατο οὖν, τουτέστιν ἐπαύσατο, ἐλθόντος ἐκείνου 87.5).

Justin's theory seems to be that in the Old Testament era the Spirit was active, although only imparting one or two gifts to men. He then endowed Jesus with all the powers mentioned by Isaiah. He "rested" in the sense that he did not inspire any one else from the Jewish nation at that time or subsequently (cf 'For after him no prophet has arisen among you ... it was necessary (ἔδει) that such gifts should cease from you'). After Christ's ascension, the Spirit resumes his activity — in those who believe in Christ (τοῖς ἐπ' αὐτὸν πιστεύουσι 87.5) and whom Christ deems worthy. As Justin puts it, 'from the grace of his Spirit's power, [Christ] imparts [gifts] to those who believe in Him, according as he deems each man worthy.'

To justify this argument, Justin quotes

> '"He ascended on high,
> he led captivity captive,
> he gave gifts to the sons of men".

> And again, in another prophecy it is said:
> "And it shall come to pass after this, I will pour out my Spirit on all mankind, and on my male servants and my female servants, and they shall prophesy."' (87.6).

Justin immediately goes on to say: 'Now, it is possible to see amongst us both women and men who possess gifts from the Spirit of God.' (*Dial.* 88.1). It is clear that Justin has in mind particular, specific and special gifts which the Spirit imparts, otherwise he would not have phrased his statement as he does, with particular individuals in mind.[8]

We note in passing that *women* as well as men are said to possess these gifts, though Justin does not dwell on this feature.[9] No doubt such a statement acted as a fulfilment of the Joel quotation, but it is clear that Justin is referring to actual facts. It is interesting that he makes this statement immediately after his somewhat abbreviated quotation of Joel which nonetheless included καὶ προφητεύσουσι — before the rise of Montanism!

Earlier in the *Dialogue* Justin claimed that 'the prophetical gifts remain with us, even to the present day' (chapter 82.1). Again this statement is interesting in view of the widespread assumption that prophecy had ceased before Montanism revived it. Justin goes on to say that these prophetic gifts should be a sign to Trypho and his friends that ancient Jewish gifts (τὰ πάλαι ἐν τῷ γένει ὑμῶν ὄντα, but χαρίσματα in the previous clause indicates to what the τα refers) have been transferred to Christians.

Elsewhere (*Dial.* 39.2) Justin applied the passage in 1 Kings 18 about the seven thousand who had not worshipped Baal to Jewish Christians who were becoming disciples of Christ and abandoning the way of error. Each of them, as he is worthy, receives gifts.

'For one receives the Spirit of understanding, another (the Spirit) of counsel, another (the Spirit) of might, another (the Spirit) of healing, another (the Spirit) of foreknowledge, another (the Spirit) of teaching, another (the Spirit) of the fear of God.' (39.2).

Πνεῦμα here must be God's Spirit, not man's, as the link with ἴασις and διδασκαλία shows. God's Spirit imparts these δόματα. The δόματα enumerated range from gifts of spiritual understanding (σύνεσις, βουλή, πρόγνωσις, φόβος θεοῦ)[10] to miracles (ἴσχυσις, ἴασις).

Again (as in chapter 87) Psalm 68 is quoted to back up Justin's remarks (which also reveal that conversions from Judaism to Christianity were taking place[11]).

If we take up the gift of performing miracles mentioned in chapter 39,

we find evidence for exorcisms in Justin's day elsewhere in the *Dialogue* and *II Apology*. Christian believers find that all demons and evil spirits are subjected to them when they adjure them (*Dial.* 76.6), just as Christ had promised.[12] Demons fear the name of Christ and are overcome when that name is used in exorcisms (*Dial.* 30.3), for Christians do not need to use fumigations and incantations, as Jewish and Gentile exorcists do (*Dial.* 85.3). In the Second Apology Justin refers to past and present exorcisms (ἰάσαντο καὶ ἔτι νῦν ἰῶνται) of innumerable demoniacs κατὰ πάντα τὸν κόσμον καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ πόλει [i.e. Rome], although other exorcists who used incantations and drugs were impotent to effect their cure (chapter 6.6).

III

Our survey has revealed that Justin asserted that

(i) all Christian believers have received the Holy Spirit (through faith and baptism) and this marks them off from the Jews as the old people of God and the first circumcision. Christians have been spiritually circumcised.

(ii) Some[13] Christian believers have received special gifts of the Spirit in fulfilment of Psalm 68. These gifts are (a) spiritual wisdom (b) prophecy (c) the power to perform miracles, healings and exorcisms.

Given the style of the *Dialogue*, Justin cannot have been romanticising about these gifts. They are part of his argument, which would collapse unless they did occur and were visible. We have also seen that these gifts were to be seen in both men and women.

Justin Martyr, then, becomes evidence that in "popular" Christianity of the mid-second century the experience of the Holy Spirit was part of their Christian lives and discipleship. Far from playing a negligible role, the Spirit is an important ingredient of the life of the church.

NOTES

* Quotations are given according to the edition *Die ältesten Apologeten*, ed. E. J. Goodspeed, Göttingen 1914.

[1] E.g. E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena, 1923 p. 176; L. W. Barnard, *Justin Martyr, his Life and Thought*, Cambridge, 1967 p. 102.

[2] *Justin Martyr's Defence of Christianity*, B.J.R.L. 47 (1964-65) p. 293.

[3] In arguing against G. Dix's theory that a second ceremony of confirmation conferred the Spirit, A. Benoît, *Le Baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953 p. 176 says that if Dix were right, Justin ought to have set baptism of the Spirit and circumcision in

parallelism, whereas in fact he sets baptism with water and baptism of the Spirit in parallelism. Without wishing to support Dix in any way, I am not happy with Benoît's exegesis, which *distinguishes* the two rhetorical questions. But are they not basically saying the *same* thing? And can we really separate God's witness to the believer and His gift of the Spirit? (G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, London, 1951 p. 109 certainly holds them together. He believes that for Justin, Baptism 'is a baptism with the Holy Spirit conferring on the believer God's testimony that he has been made one of His people').

[4] Cf J. R. Harris — A. Mingana *The Odes and Psalms of Solomon*, Manchester 1920, Vol. 2, p. 226: 'Justin Martyr is content to say that Enoch and the rest of the Patriarchal Company had the *spiritual* circumcision like ourselves. He does not say that they were baptized; he seems to avoid the inference, for he says that it is we, who had been sinners, who receive the covenant of circumcision *through* baptism'.

[5] Cf the Johannine imagery — John 4.14, 7.37-39. Justin quotes Jer. 2.13 in support.

[6] E.g. 2 Cor. 3; Gal. 4; Rom. 4. This is *not* to say that Justin is dependent on Paul.

[7] Cf E. R. Goodenough, *op. cit.*, p. 183: 'Did Justin.... imply that the Holy Spirit, now present with the Church, is the presence of Christ δυνάμει? It is highly probable that Justin intended such an inference.... But one cannot be certain of the meaning here of δυνάμει.' Benoît, *op. cit.*, p. 172, has no hesitations — Christ is present with the believer through the power of the Spirit.

[8] Benoît, *op. cit.*, pp. 171-173, believes that two concepts of the Spirit are juxtaposed without Justin's clearly distinguishing them: (a) the Spirit bestows his gifts on certain members of the church (χαρίσματα 82.1, 88.1); (b) the Spirit is given to all who believe (δόματα 39.2, 87.5). If we examine 87.3-88.1, we see however that Justin uses δυνάμεις (3-4), δόματα (5-6) and χαρίσματα (88.1) and it is difficult to see any real distinction in the *terminology*.

[9] Justin appears to be more liberal than the author of the Pastorals (1 Tim. 2.9-15) (and, perhaps, the interpolator of 1 Cor. 14.34-35).

[10] Cf *Dial.* 4, where Trypho is credited with a statement, with which Justin no doubt concured: 'Will the mind of man see God at any time, if, it is uninstructed by the Holy Spirit?'

[11] γινώσκων ἔτι καθ' ἡμέραν τινὰς μαθητευομένους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ καὶ ἀπολείποντας τὴν ὁδὸν τῆς πλάνης.

[12] A reference to Luke 10.19.

[13] I use the phrase "some" for three main reasons (a) coming after the use of Ps. 68 and Joel 2.28 at the end of *Dial.* 87, the opening of 88 seems to refer to *some*, rather than all, Christians. (b) Justin refers to Christ's bestowal of gifts on those whom he deems worthy *Dial.* 87. (c) the πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων (II *Apol.* 6) suggests a specific group, viz Christian exorcists.

Regent's Park College, *Oxford* OX, 2LB

Vigiliae Christianae 38 (1984) 178-184, E. J. Brill, Leiden

WHATEVER HAPPENED TO THE LAND FLOWING WITH MILK AND HONEY?

BY

J. DUNCAN M. DERRETT

The inheritance of the Children of Israel, promised to them with an oath by the One who Spoke and the World Was, is conventionally called *ʾereṣ zāvat ḥālāv ûdᵉvāš*, LXX γῆ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι. The phrase, older than the Pentateuch, occurs in the Law and the Prophets not less than nineteen times in reference to the Promise,[1] and duly turns up in the Hebrew (c.B.C.190) and the Greek (c.B.C.117) of Ben Sirach (Ecclesiasticus) (Sir 46:8) and also c.A.D.78 in 1 Baruch (Bar 1: 20). this is its last appearance! A reference to milk and butter at Test.Iobi 13:1-3 perhaps alludes to it. The Christian additions to IV Ezra (= 2 Esdras) do contain an allusion of this kind (2 Esd 2:19) but they are centuries later. Later still we find the only rabbinical allusion, and, though it is an absurd one,[2] it will be found to link up neatly with our story. In the interval the phrase is as dead as mutton. That which was promised to the Chosen People with an uplifted hand disappears completely. There is no mention of it in the New Testament, not even Revelation. Perhaps it is true that Jesus never taught about pleasures in *another world*, and then the absence of the phrase is not so surprising, even in Paul. But how are we to account for the total silence of discursive, but different, writers like Josephus and Philo? And all the pseudepigrapha are silent (with one exception which, as we shall see, proves the rule). Even the *Testaments of the XII Patriarchs* say not one word about this marvellous Land.

With a shock we find the idea cropping up particularly and emphatically in a branch of literature in which Jews (perhaps in Alexandria?) are strongly suspected to have had a hand. This literature commenced at the latest in the second century B.C., and had an explicitly Jewish department older than the Destruction in A.D.70. What evidently was unacceptable to mainstream Jewry by the second century B.C. as a religious proposition, as a representation of the Pentateuchal destiny of the Jewish people, popped up in another area of self-expression. And

before very long we find milk and honey figuring, quite apart from Is 7:15, in baptismal ritual, and this can be traced as far back as the Epistle of Barnabas (Barn 6:13,17) which can hardly be later than A.D.100.

If in Alexandria Jews enjoyed a literature in which streams of milk and honey figured, while at the same time they abhorred the terms in which the biblical Promise is repeatedly couched, something very odd is afoot, and this Note attempts to offer an explanation.

1. *The Death of 'Rivers of Milk and Honey' in Judaism*

The Mishnah, and the Dead Sea Scrolls, are aware of the *haggadic* as well as *halakhic* aspects of Judaism, in differing measures. Both of them, so far as I can find out, ignore our γῆ ῥέουσα phrase completely. Absolute silence reigns about it. The absurd comment about Palestine (cited above) from the Babylonian Talmud is interesting in that it says the milk comes from goats, and the honey from the dates and figs: and this, having been picked up by Rashi on Ex 13:5, is the standard *midrash* on our biblical cliché. We must remember that by the time of the rabbis quoted there the possibility of *contamination* of Jewish thought from Roman or Greek learning was remote. Here we have found, I think, the clue.

Let us go to the Aramaic *targumim*, and see how they reproduce the phrase. The 'official' targum, Onḳelos,[3] renders the phrase quite literally — it obviously means a land in which there are rivers (and therefore springs) of milk and honey. But the Palestinian Targum, which is not necessarily later than Onḳelos, but contains a great deal of *haggadic* material much of which has been repeatedly recognised[4] as relevant to New Testament research, and therefore valuable testimony to myths, legends, notions, and ideas of the first century, has a consistent rendering of our phrase which is quite different. The Palestinian Targum is divided into branches, obviously of different ages, but all are, in the main, ancient from our point of view. The Targum ps. Jonathan renders our phrase at Ex 3:8,17, 13:5, 33:3, Lev 20:44, Num 13:27, 14:8, 16:13,14 by an equivocation, 'a land yielding (or producing) milk and honey'. But by the time we reach Dt 6:3 both the Tg.ps.Jon. and its close analogue, the Jerusalem Targum, render 'a land whose fruits (or producing fruits which) are (good fruits), pure as milk, and tasty as honey'. At Dt 11:9 we have 'a land whose fruits are rich as milk, and sweet as honey'. We have the same at Dt 26:9,15. When we come to the

'Neofiti I' Targum, which is known to contain, in its text, and in its margin, numerous ancient *midrashim*, thus a targum of very great historical interest, we have a consistent version throughout from Ex 3:8 to Dt 31:20. The Land is a land producing fruit pure as milk and sweet as honey. Let us assume that this was the unanimous understanding of synagogue-frequenting Aramaic-speaking Jews of the two centuries about the turn of our era. Now to explain it, for it killed the phrase dead.

If we review the following texts the answer seems obvious.[5] For, at the appearance of Bacchus, when the spirit of Bacchus possessed his devotees, streams of milk and honey (not to speak of wine) appeared. This idea has a continuous history from before Euripides down to Philostratus.

Eurip. *Bacchae* 142 ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ'οἴνῳ, ῥεῖ δὲ μελισσᾶν νέκταρι (at ib. 706ff milk and honey emerge in streams).

Plato, *Ion* 534a ὥσπερ αἱ Βάκχαι ἀρύτονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ.

Horace, *carm.*II.19,9ff. *vinique fontem lactis et uberes /cantare rivos atque truncis/lapsa cavis iterare mella.*

Seneca, *Oedip.*494ff. mentions the wine and milk.

Ovid, *fast.*3,736ff., mentions the discovery of honey by Bacchus.

Aristides (*A.D.117), *or.*2 de rhet.1,74 (Lenz-Behr, 1976, 167) (relating a saying of Aeschines the Socratic, 4th cent.) αἱ Βάκχαι ἐπειδὰν ἔνθεοι γένωνται, ὅθεν οἱ ἄλλοι [ἐκ τῶν φρεάτων] οὐδὲ ὕδωρ δύνανται ὑδρεύεσθαι, ἐκεῖναι μέλι καὶ γάλα ἀρυόνται.

Philostratus (c. 217), *imag.*1,14 (Loeb edn,58) ἐπὶ τῷ Διονύσῳ ἡ γῆ, ἥ γε καὶ συμβακχεύσει αὐτῷ, καὶ οἶνον ἀφύσσειν ἐκ πηγῶν δώσει γάλα τε οἷον ἀπὸ μαζῶν ἕλκειν τὸ μὲν ἐκ βώλου, τὸ δὲ ἐκ πέτρας.

id., *vita Ap.*6,10 (Loeb edn., ii,30) shows that the myth is taken quite for granted in India (!), and so id., *imag.*1,18.1 (Loeb edn., 72).

Claudian (A.D.400), *de consul. Stilichonis* 1,85 (Loeb edn., i, 370) (in a marriage scene) *astra ferunt mellisque lacus et flumina lactis.*

Golden-Age notions incorporated the Bacchic fantasy:

Tibullus, 1.3,45. *Ipsae mella dabant quercus, ultroque ferebant obvia securis ubera lactis oves.*

Ovid, *met.*1.111f. *Flumina iam lactis, iam flumina nectaris ibant flavaque de viridi stillabant ilice mella.*

Horace, *epod.*16.47,49f. In the Islands of the Blessed *mella cava manant ex ilice* and goats bring swelling udders home.

From all this it is easy to guess that by the time classical learning and culture had become familiar to the predecessors of the Palestinian rabbis the notion of *streams of milk or honey*, whether from springs, trees, or elsewhere in the earth, had become a feature of that highly objectionable item called *ʿavôdâ zarâ* ('strange worship') i.e. idolatry, with special and overt reference to possession by an 'evil spirit' (the heathen gods having become demons in Jewish demonology). Paradise cannot therefore be a place where there are streams of milk and honey. The Talmudic reference thus makes sense; even an analogy with the classical notion of milk from goats is to be perceived. To the rabbis the promised land bears *fruits* which produce the flows referred to, either directly, or *via* the goats. So *wine* may drip from *grapes* (Tg.ps.Jon.Num 13:23-24).

One would think that that would be the last we should hear of a land flowing with milk and honey, but not so.

2. *Milk and honey in the Alexander Romance and its Jewish appendix*

The Gymnosophists, whom Alexander's companions interviewed, projected (see below) a philosophy easily capable of re-presentation in two guises: on the one hand as an admirable and rational form of *cynicism*, and on the other as a form of long-lost *Jewish* piety of an ascetic type (see Philo, *quod omnis* 74). On the one hand they figure as the *Brahmins* who lectured Alexander on kingship, life, death and eternity; on the other they are the *Rechabites*[6] who still maintain contact with their brethren on earth and pray for them. Christians could and did make more of the latter than the former, though they are, in a literary sense, brothers.

The texts are hard to arrange in a historical sequence, since the age of a text may not correspond to the age of its contents. But the materials can be left to speak for themselves.

Zosimus, version 1 (before A.D.70)[7] πηγὴ ὕδατος ὑπὲρ μέλι ἐκρέουσα (ms.ἐξερουσα). . . τὸ δ'ἀπὸ τῶν πηγῶν ἐστιν ἡμῖν πόσις.

Zosimus, version 2 (also before A.D.70)[8] ἀνέτειλεν γὰρ ἡ γῆ καρπόν . . . ἐξέρχεται ἐκ τῶν κορμῶν τῶν δένδρων ὕδωρ γλυκὺ ὑπὲρ τὸ μέλι . . . βρῶσις καὶ πόσις.

Dio Chrysostom (c.A.D.105), *or.* XXXV.18[9] ποταμοὶ ῥέουσιν ὁ μὲν γάλακτος ὁ δὲ οἴνου διαυγοῦς, ἄλλος δὲ μέλιτος. . .

Ps. Arrian[10] (? c.A.D.150), § 16.9-10 γῆ μοι πάντα φέρει, ὡς μήτηρ γάλα. . .τῷ τεχθέντι.
§ 12.2-3 ἐγγὺς ἔχων πηγήν, ὡς μαζὸν ἀκέραιον ἀμέλγων μητρός.
§ 13.5-6 ἔχων πηγὴν ὡς μασθὸν ἀκέραιον ἀμέλγων μητρὸς γῆς.
Lucian (c.A.D.150) *V.H.*2.13 πηγαὶ. . .πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ τριακόσιαι, μέλιτος δὲ ἄλλαι τοσαῦται. . .ποταμοὶ γάλακτος ἑπτὰ καὶ οἴνου ὀκτώ (Lucian ridicules notions of the resurrection at 2.12).
Pap. Genev.inv.271 (A.D.150) (col.I.18-19, 23-24)[11] ποταμοὶ πάντες διάκονοι . . . γῆ μοι καρπὸν φέρει, ὡς μήτηρ γάλα. . .
(col.III.48-49) ἐμοὶ μέλιτος ποιεῖται γλυκύτερον τὸν ποταμὸν ἡ δίψα.

From this material it seems that both Jewish and Greek readers of the lost original accounts of the Gymnosophists recognised in the explanations attributable to the Brahmins, especially to Dandamis,[12] a possibility of seeing the Golden Age concretely in some actual place. Everything that devotees of Dionysus, or heirs of the Promise, could wish for existed in that idyllic way of life once found in the forests of North Western India. India was soon lost sight of: what counted was the critique of the West which it offered, on the one hand to cynics and perhaps stoics, on the other hand to pious Jews disgusted with the absence of philosophy in their way of life. The theme survived in Jewish and in Christian circles. The Apocalypse of Paul, of unknown age but prior to Augustine, combines milk, honey and Alexander-romance themes.[13] In an eleventh-century work of Jewish piety[14] the Rechabite story, in yet another guise, reappears, its gymnosophical roots quite visible.[15] As long as the fantasy of streams of milk and honey could be detached from fears of idolatry it could survive, as it seems to have done, for centuries, more or less underground.

What may we conclude? On the one hand rivers of milk and honey became 'fruits like milk and honey' within the biblical tradition. The Promise must not be confused with pagan ecstasy. On the other hand, in that super-terrestrial paradise inhabited by Brahmans/Rechabites, a mirror to 'civilised' life-styles, the terms of the promise, naïvely literal, are found, as if by chance (!), substantiated. Dandamis drinks, like cattle, from the spring (being without artefacts, he has no utensils), and this is identified as drinking from the breasts of mother nature, so that water sweeter than honey is, as it were, nature's milk. The Rechabites, not concerned about 'breasts', are content with water sweeter than honey. I do not say that *fruits* are absent from the gymnosophistical scene, but what are eaten there, as most sources testify, are ἀκρόδρυα[16]

which may not coincide with the figs and dates which the rabbis have in mind.[17]

The biblical formula (but not the Targumic notion) was therefore congenial to the cynics who exploited the gymnosophistical material, and in course of time the literal idea surfaced in both Jewish and Christian mirrors of piety: the Blessed live where every delicacy known to man exists in abundance, available to them without any but the least effort. Yet it was forgotten that the blessedness of the gymnosophists, as the early Western commentators knew, lay in their limiting their demands, thus turning nature entirely to their advantage, and producing wealth in the midst of a world made poor by its ambition and greed. The gymnosophists were, in reality, by no means fantastic. By turning them into a fantasy, eventually, both Jews and Christians who cared for this style of literature removed the challenge of the respective religions from the arena in which spiritual heroism could conquer greed and violence into an imaginary world, leaving real life at the mercy of its own criteria.

NOTES

[1] Ex 3:8,17, 13:5, 33:3; Lev 20:24; Num 13:27, 14:8, 16:14; Dt 6:3, 11:9, 26:9,15, 27:3, 31:20; Jos 5:1; Jer 11:5, 32:22 (LXX 39:22); Ezek 20:6,15. The root *ZWB*, flow, is normally used of water (Pss 78:20, 105:41; Is 48:21). I find no help in G. A. Barton at Hastings, *ERE* VIII. 635a (the magical background is hypothetical). But see Guidi at *Rev. Bibl.* 12 (1903) 241-4.

[2] b. Ket. 111b = Soncino trans. 723-4; Meg. 6a = Sonc. 28.

[3] On targums see E. Schürer, G. Vermes, F. Millar, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* I (Edinburgh 1973) 99-114; also P. E. Kahle, *The Cairo Geniza* (Oxford 2 1959); J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge 1969); M. McNamara, *Targum and Testament* (Grand Rapids 1972) (on this aspect the works of R. Le Déaut are to be consulted commencing with *Bibl.* 52/4 (1971) 505-25); A. Sperber, *The Bible in Aramaic.* 4B *The Targum and the Hebrew Bible* (Leiden 1973). B. Grossfeld and L. H. Schiffman, *A Critical Commentary on Targum Neofiti I to Genesis* (Leiden 1981). On Neofiti I the works of A. Díez Macho are to be consulted.

[4] Thus G. Vermes, 'Jewish literature and New Testament exegesis: reflections on methodology,' *J.J.S.* 33 (1982) 361-76. But cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London 1977) 25-6.

[5] Most valuable indications are provided by H. Usener, 'Milch and Honig,' *Rhein. Mus.* NF 57 (1902) 177-95.

[6] J. Döller, *Bibl.* 4 (1923), 288. H. Maccoby, *The Sacred Executioner* (London 1982) 60ff.

[7] A text Christianised. Cod. Mus. Brit. Add. 10073, fols. 192^{v}-209^{r}. J. D. M. Derrett, 'Jewish Brahmans and the tale of Zosimus: a theme common to three religions,' *Class. et*

Med. 34 (1983). 75-90. The account by Hippolytus (†c. A.D. 230) (*refut. omn. haer.* I. 24, p. 27 Wendland) obviously reaches behind this Zosimus. J. Filliozat, 'La doctrine des brahmans d'après Saint Hippolyte,' *Rev. Hist. Rel.* 1945, 59-91 (reprinted at *Relations extérieurs de l'Inde*, Pondichery 1956, 31-60).

[8] M. R. James, *Apocrypha Anecdota* (Cambridge 1893) (Texts and Studies II, 3), 86ff. A. Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina. Pars Prior* (Moscow 1893) 166-79. Cf. J. Rendel Harris, *The Rest of the Words of Baruch. A Christian Apocalypse of the Year 136 A.D.* (London 1889); M. Gaster, *Studies and Texts* II (London 1925-8), 814ff. B. McNeil, 'The Narrative of Zosimus,' *J.S.J.* 9/1 (1978) 68-82. J. H. Charlesworth, ed., *History of the Rechabites* I (Missoula, Scholars Press, 1982).

[9] Dio addresses an audience in Phrygia near a trade-route from the East, comparing them with India! He can have known Indian merchants: *or.* XXXII. 36, 40, 43.

[10] Ps. Callisthenes (*A* version), ed. C. Müller, in Arrian, *Anabasis et Indica*, ed. Fr. Deubner, Paris 1877, III. 7-16. Ps. Palladius (see W. Berghoff, *Palladius de Gentibus Indiae et Bragmanibus*, Meisenheim am Glan 1967), attributes the Brahman material to Arrian (I. 15: see Derrett, 'The History of Palladius on the Races of India and the Brahmans,' *Class. et Med.* 21 (1960) 64-135 (see pp. 73-5)).

[11] V. Martin, 'Un recueil de diatribes cyniques,' *Mus. Helv.* 16/2 (1959) 77-115.

[12] B. Berg, 'Dandamis: an early Christian portrait of Indian asceticism,' *Class. et Med.* 31 (1970) 269-305; id., 'The letter of Palladius on India,' *Byzantion* 44 (1974) 7-16.

[13] ποταμοὶ τέσσαρες. . .ῥέοντες μέλι καὶ γάλα καὶ ἔλαιον καὶ οἶνον. C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae* (Leipzig 1866) 52. Streams of wine, oil etc., were poured out from flasks at Palestinian weddings (hence Mt 25:1ff.) as a magical performance. Rivers of wine, honey, milk and balsam will flow from the canopies erected for the Messiah by God (*Pesiqta Rabbati* 37. 1, trans. W. G. Braude (London 1968) ii, 687).

[14] Bahya ibn Yosef ibn Paquda, *Duties of the Heart* (ed., trans., M. Hyamson, Jerusalem: Feldheim Publishers, 5730/1970), i, 339-40. There is another translation of this important work published by Menahem Mansoor (London 1973).

[15] I. J. Kazis, *The book of the Gests of Alexander of Macedon. Sefer Toledot Alexandros ha-Maḳdoni* (Cambridge, Mass. 1962) esp. 32f. F. Pfister, 'Die Brahmanen in der Alexandersage,' *Phil. Woch.* 41 (1951) 569-75; U. Wilcken, *Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten*, SB preuss. Akad. d. Wiss. (Berlin 1923) 150ff.; Pfister, 'Das Nachleben der Überlieferung von Alexander und den Brahmanen,' *Herm.* 77 (1941) 143-69 (now in his *Kleine Schriften zum Alexanderroman*, Meisenheim am Glan, 1976); id., *Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner und Christen*, D. Ak. Wiss. Berlin, Skt. f. Alt. 3 (Berlin 1956). P. Verigin (Doukhobor leader) to Tolstoyans (A. Maude, *Life of Tolstoy* [London 1910] ii, 511).

[16] S. Brock, *Oriens Christ.* 54 (1970) 114 and nn. 13-14. Lucian, *Menippus* 7 (Loeb edn., iv, 84).

[17] Living on roots and fruit was a virtue as an *Indian* ascetic régime: e.g. Valmiki, *Rāmāyaṇa* 3. 6, 14.

Half Way House, High St., *Blockley* Glos. GL 56 9 EX

Vigiliae Christianae 38 (1984) 185-195, E. J. Brill, Leiden

AVITUS OF VIENNE'S SPIRITUAL HISTORY AND THE SEMIPELAGIAN CONTROVERSY

THE DOCTRINAL IMPLICATIONS OF BOOKS I-III

BY

DANIEL J. NODES

This essay will argue that the author of *De Spiritalis Historiae Gestis* betrays a strong interest in the doctrinal implications of his work. He chooses to render in verse the most important scriptural events connected with original sin and baptism: creation, the fall of man, the flood, and the crossing of the Red Sea. In doing this he maintains a wholly Augustinian position, significant to his contemporaries because the Semipelagian controversy, which grew out of reaction to Augustine's later anti-Pelagian writings, prevailed at the time and place of the poem's composition.

This controversy centered on the question of the *initium fidei*, namely whether man in his fallen condition could make any independent movement toward the good or whether any such movement could only be the result of divine instigation. The overall tenor of the poem clearly emphasizes man's depravity inherent in Adam's fall, his spiritual weakness and helplessness, and his need of God's grace even to begin to turn toward the good.

The poet first makes several observations which are supportive of the traditional Augustinian position against Pelagius. He begins by acknowledging the fallen human condition and the universal effects of the first sin, and then makes a detailed examination of Adam and Eve's inability to reconcile themselves with God.

Book 1, *De Initio Mundi*, begins with a declaration of the fallen human condition:

> Quidquid agit varios humana in gente labores,
> Unde brevem carpunt mortalia tempora vitam,
> Vel quod polluti vitiantur origine mores,
> Quos aliena premunt priscorum facta parentum,
> Addatur quamquam nostra de parte reatus,
> Quod tamen amisso dudum peccatur honore,

Adscribam tibi, prime pater, qui semine mortis
Tollis succiduae vitalia germina proli.
Et licet hoc totum Christus persolverit in se,
Contraxit quantum percussa in stirpe propago;
Attamen auctoris vitio, qui debita leti
Instituit morbosque suis ac funera misit,
Vivit peccati moribunda in carne cicatrix.

(I, 1-13)[1]

This doctrine of the universal effects of the sin of the parent of our race is, of course, not stated in Genesis, nor is it found at the head of any other versification of Genesis before the *Spiritual History*. Its message has much to do with both the Pelagian opposition to Augustine, which turned directly upon the interpretation of original sin and its effects on man, and consequently with the later Semipelagian opposition to him, which acknowledged original sin but had some reservations about its effects[2]. One can begin to understand the preface by remembering that southern Gaul in the mid-fifth century, one generation before Avitus' maturity, was the birthplace of Semipelagianism, the Gallican monastic reaction to what was understood to be Augustine's teaching concerning the effects of the first sin, free will, grace and predestination. Placed as it is before the poet's vivid description of the creation of the universe, the theme statement contrasts the evil of man's original sin with the good of God's creation and serves to underscore the neediness of the human condition at the beginning of salvation history.

Following an account of the creation and a description of the couple's happiness in paradise, Avitus turns to a description of Satan, the overwhelming agent in their fall. He first speaks of his angelic nature and excessive pride, and describes Satan's remarkable powers which remain even after his fall. He sees into the future and reveals mysteries (*futura videt rerumque arcana resignat* II, 54). He also instructs man in every crime (*quidquid toto dirum committitur orbe,/ Iste docet* II, 57-58). But it is his powers of temptation which seem truly invincible. He can change his appearance at will and become like man or beast, winged creature or something more becoming, such as a beautiful girl. He can, says the poet, even appear as a quantity of silver or gold. He can use virtually any appearance to deceive his quarry, even that of a holy man. This strongly suggests that Avitus' Satan is a creature much more powerful and clever than his victims, and when the reader comes to Avitus' description of the temptation of Adam and Eve, he should be prepared for the poet's deliberate emphasis on the helplessness of all

men without divine assistance. Moreover, Satan's speech which closes his first appearance in the poem repeats six times his belief that the fall of the first parents would affect with mortality not just themselves but the entire race. This speech also places great stress on the helplessness of man in the face of Satan's formidable weapon of deception. He says he intends to use no elaborate method of deceit (*nec difficilis fallendi causa* II, 113) and wants boastful pride (*iactantia* II, 115) to be their mutual cause of ruin. However, his words are explicit in their deadly contrast between the couple's first state of well-being (*prima salus* II, 98) and unknowing simplicity (*ignara simplicitas* II, 99), and Satan's tempting combat (*certamine blando* II, 97), deceptions (*dolos* II, 99) and treachery (*fraude* II, 100). Pride will be the cause of their fall, but it was brought on through the agency of a very powerful tempter.

In Book 2 Avitus does not present a woman who knew but rejected the truth but rather a frail creature who falls before the power and cleverness of a superior being. She marvels at the one promising gifts (*spondentem dona...miratur* II 204-05), and begins increasingly to falter (*iam iamque magis cunctari ac flectere sensum/ Incipit* II, 206). Sensing this, the serpent himself takes the fateful apple from the tree and offers it to Eve (*unum...malum/ detrahit* II, 210-11) while continuing to speak of glory and the dwelling of the gods. Thereby the serpent brings Eve to the very point of the fall, while in Genesis Eve picks the fruit herself. As the woman struggles and wavers between fulfillment of the sin and avoidance of fulfillment, as she in fact ignorantly plays with future death (*ignorans ludit de morte futura* II, 216), the instigator-serpent (*incentor* II, 225) continues to deceive and even complain at her delay. Finally the woman decides to satisfy the serpent and her own hunger, but is herself swallowed up by the devil's trickery (*vorata* II, 231). The serpent conceals his cruel victory (*dissimulat ferum...triumphum* II, 234). Having progressed from the abstract, intellectual, and verbal to the physical and sensual, the serpent's movement is an effective dramatic device which illustrates human weakness more effectively than anything Satan could have done through words alone.

Book 3, *De Sententia Dei*, follows the story of Adam and Eve to their expulsion from the Garden and the assignment of penalties to the serpent and Adam and Eve. The book then makes an examination of the effect of original sin on Adam and Eve and concludes with several reflections on the nature of salvation. This central book of the *Spiritual History* contains much evidence for justifying an Augustinian reading

of the poem. At this point in the narrative, Adam and Eve assume the standard posture of penitent sinners. They fall to the ground (*terris cecidere simul* III, 197) and weep profusely as tears strike their breasts (*pectora pulsans...prorumpit fletus* III, 210-11). And here the poet makes a consciously theological comparison between Adam and Eve's remorse and that of a soul who after death laments the evil he committed in his life:

> Haud aliter vivax deceptus mole caduca
> Spiritus, impleto venit cum terminus aevo,
> Post obitum peccata dolet: tum quidquid iniquum
> Gesserit, in mentem revocat, tum paenitet omnis
> Errorum lapsus, semet quos iudice damnat:
> Et si praeteritae reddatur copia vitae,
> Sponte ferat, quoscumque dabunt mandata labores.
>
> (III, 213-19)

Adam's tears are a mockery of meaningful, effective contrition precisely because Christ has not yet won salvation. In the state of sin, Adam's sorrow is useless, and Avitus compares him to a dead man who in that situation is unable to accomplish anything to save himself in spite of all of his tears. This is the crucial difference between the Augustinian and Semipelagian viewpoints, and Adam is the perfect background against which to see the Augustinism of the poem. He is natural, sinful man unable to benefit from Christ's sacrifice and is thus unable to restore himself to Paradise because he has suffered a kind of death, as Avitus will himself say (*obitum quendam* III, 313).

Avitus then goes on with an extended reflection on the Parable of Lazarus and the rich man from Luke 16. 19-31. It is recalled that after the rich man dies, his remorse is unavailing even when expressed in tears and prayers, both for himself, and for his living brothers. He cannot alleviate his torments despite all his tears and protests, as the patriarch Abraham explains: *Desine iam seras in cassum fundere voces/ Et vacuas miscere preces* (III, 281-82). Avitus' point in relating this parable in a detailed and protracted way is to reinforce his comparison of Adam to a dead man, the rich man in this example, who can do nothing to change his spiritual status:

> Novimus en cuncti, quid primus planxerit ille,
> Qui pulsus prisca nescivit sede reverti.
> Namque obitum quendam casu tum pertulit ipso,
> Perdita ne precibus lacrimisve reduceret ullis.
>
> (III, 311-14)

Adam is like the rich man because he is "dead" in sin. And each one's sorrow is more the expression of remorse over the finality of his loss than the true contrition for sin. The poet is eager, however, to distinguish Adam's state from that of the audience. The rich man, he says, was unable to get any effect from repentance after his death, but we who are alive and are stricken by the example of Adam have the chance for meaningful and effective repentance and can learn from that example. We, he will argue, benefit from Christ's sacrifice and are therefore "living" as Adam was not:

> Ille quidem poscens effectum non capit ullum,
> Nos autem, dum vita manet, dum luce vigemus,
> Olim defuncti perterret nuntius Adam,
> Dum locus est flendi, dum non iniussa petuntur
> Nec obduratis pulsatur ianua serris.
>
> (III, 306-10)

Avitus himself, then, makes Adam the pristine example of the sinner who dies through sin and whose natural efforts at reconciliation are unavailing.[3] If we accomplish through repentance anything of benefit for salvation where others could not, so Avitus' argument runs, it is because we have been given the means. He next demonstrates the means by which this is possible.

He surveys the violence unleashed after the fall down to his own time—first, by the forces of nature and then by man himself—storms, war, slavery, injustice. Evil is seen to have had a continuous flow from the fall of Adam and Eve to the present, and by the things Avitus subsequently chooses to represent the race of man, he argues that postlapsarian man is powerless against evil without divine aid. But he also reminds us that the great opportunity has been given to man through the Incarnation. Christ, claims the poet, again borrowing from the New Testament, can restore the fallen race as a potter can repair a broken urn: *Sed tu, Christe potens, cui semper parcere promptum est,/ Tu figulus massam potis es reparare caducam/ Et confracta diu resolutaque fingere vasa* (III, 362-64). With this comparison and with other references to Christ drawn from the Gospels as the finder of the coin, the good shepherd, the father of the prodigal son, and the good Samaritan, it is assured that ample opportunity exists for reconciliation with God without reconciliation being deserved. In each of these comparisons Christ is viewed as the initiator of the reconciliation, and the

passivity of the sinner as symbolized in four of the parables is evident. The broken urn cited above is an evocative image of man's helplessness.

Avitus' second example, the lost coin, is most clear in demonstrating the difference between his view of salvation and that of Faustus of Riez, his Semipelagian counterpart in Gaul. In Avitus the inert coin represents the sinner and the woman represents Christ, with the result that the sinner is again cast in a purely passive role with the focus on Christ's redemptive act. For Avitus, Christ is the one who once found the coin hidden in much dust (*qui dudum multo latitantem pulvere dragmam/ Invenis*...III, 365-66). Conversely, in Faustus, *De Gratia*, the sinner is represented by the actively searching woman and the coin is the salvation which she temporarily lost:

> Ecce mortuus uiuificatur et perditus inuenitur,
> sicut et mulier euangelica, quae amissam in domo dragmam,
> id est rem uel cuiuscumque muneris uel salutis
> lucerna inquirit accensa et ad gratiae oleum
> adponit studium suum et cum dei adiutorio iungit
> se requirentis intentio ac sic, quod intus perdiderat,
> intus inuenit.
>
> (1.11, CSEL 21:38)

This is a different symbolism. Here, although God's help is clearly acknowledged, the primary emphasis is on the sinner's effort (*intentio*).

Avitus' third example, a brief allusion to the parable of the good shepherd, again emphasizes the activity of Christ and the passivity of the sinner. The shepherd deigns to search quickly for the sheep who leaves the fold and wanders with shameful error (*linquentem caulas turpique errore vagantem* III, 367). The lost sheep is an object of concern to the shepherd, thus it becomes a load for him to carry so that it might happily return to the fold (*utque suo gaudens reddatur ovili,/ Sarcina fit, quae cura fuit* III, 368-70).

Avitus refers next to the parable of the prodigal son, and while one must be more careful with this example, the point would seem to be the totally undeserved restoration of the son to a place of honor. In formal polemics both the Semipelagians and the Augustinians were able to use this particular parable to defend their respective positions. Semipelagians emphasized the son's movement toward his father's house. Augustinians would emphasize the son's change of heart as signifying the reception of divine grace, and the fact that the father met him while he was "still far away from the house" (Luke 15. 20).

In Avitus' presentation there is an Augustinian ring to his statement that the son was *forced* by hunger to return to his father:

> Optavit siliquis conpleri vilibus alvum,
> Donec saeva fames longo discrimine victum
> Cogeret offenso tandem se reddere patri.
>
> (III, 374-76)

The verb *cogere* which objectifies the son and which is not found in the scriptural account, is deliberately set against the verb which shows his individual subjective desire to eat food fit for swine rather than return to his father's house (*Optavit siliquis conpleri vilibus alvum*). If he wanted to, Avitus could easily have said, as Faustus does in the citation below, that the son *wanted* to eat the food of swine until, tired of hunger, he *chose* to return to his father. A reading of Avitus' version which sees a primary emphasis on the father's mercy and a grace whose source is external but whose workings are internal, becomes more reasonable if one compares the Semipelagian's own treatment of the same parable:

> 'Epulari et gaudere oportet, quia hic filius
> meus mortuus fuerat et reuixit, perierat et
> inuentus est.' non ergo in natura eius fuerat
> facta perditio, sed qui recedendi contemptu
> mortuus fuerat, reuixit desiderio reuertendi.
> nam sicut sui criminis est, quod longe pii parentis
> refugit oculos, ita suae est deuotionis, quod *per*
> *insitum sibi bonum* deliberans et adsurgens ad
> paternos recurrit amplexus. sed gratia, quae
> pulsauerat peregrinantem, ipsa suscepit reuertentem.
>
> (1.11 CSEL 21: 38, italics mine)

In this passage Faustus denies that man's nature has been totally corrupted, evidenced by the fact that he stresses the son's act of deciding (*deliberans*), rising up (*adsurgens*), and returning quickly after his decision (*recurrit*). He speaks of a *gratia*, but only after defending the existence of the *insitum sibi bonum* (one's own natural good), with which he equates grace not only here, but in the beginning of the next chapter of *De Gratia* by citing a half line from Timothy: "Do not neglect the grace which is in you." [4] Now if one were to argue that the son's *saeva fames* in Avitus could be interpreted in Faustus' sense as a manifestation of *insitum sibi bonum*, that portion of good which was still innate to him, would *cogeret* have been the appropriate word for the poet to

use, especially when in Faustus' opinion it is man's ability to make a right choice which shows that some good still resides in him. In fact, that which *forces* man from within to turn toward righteousness is indistinguishable from Augustine's concept of grace, the power of God working internally in man to bring man to Him. If it forces man in any sense then it cannot really be identified with his independence of God, or, more to the point, with any right choice freely made without instigation. Therefore, if Avitus' paraphrase of the parable is intended to make a theological statement it would seem to be necessarily an Augustinian rather than a Pelagian or Semipelagian one.

Moreover, Avitus refers next to the parable of the good Samaritan, thus surrounding the reference to the prodigal son with those of unquestionable passivity on the sinner's part. The traveler, beaten and stripped by thieves and unconscious, is very much like the broken urn, lost coin and lost sheep, who could hardly ask for help. Once again the poet speaks symbolically of Christ's activity. While the Holy One was journeying in the body He had assumed, He came upon the man and did not pass him by (*Tu, sancte, viam sumpto dum corpore curris,/ Invenis adlisum nec praeteris* III, 399-400). The emphasis of Avitus' entire passage containing this sequence of references to the five parables is on Christ's active and self-initiated restoration of what is lost and unworthy of reconciliation. Avitus then further stresses that God's restoration of Man is done willingly but with complete gratuity. God neither benefits by our taking the remedy, nor suffers if we don't.

The poet provides one more figure of man's reconciliation with God. The story of the repentant thief who was crucified alongside Christ, which immediately follows his reference to the broken vessel, lost coin, good shepherd, prodigal son, and good Samaritan, continues the emphasis on the divine role in man's salvation through skillful word play. To conclude his reference to the parable of the good Samaritan, Avitus said that we (mankind) were once plunder given over to the power of insane madness (the devil) *Nos fuimus quondam rabido data praeda furori* (III, 402). But Christ the Samaritan can heal us with the oil of His grace and the wine of His wisdom:

> Sed si nunc medico percurrat vulnera fotu
> Gratia producens oleum, sapientia vinum,
> Commendet stabulo Samaritis dextera curam,
> Pelletur validus medicato corpore languor.
>
> (III, 403-06)

In describing the good thief as *praedo*, plunderer, Avitus provides an interesting link between this account and the preceding one:

> Suscipe, qui non vis moriendi crescere causas,
> Quos confessa tibi gemitus pia pectora fundunt.
> Vt quondam tecum passae sub tempore carnis
> Proximus inmani dependens stipite praedo,
> Quem non culpa tibi similem, sed poena tenebat.
>
> (III, 407-11)

This connection gives greater emphasis to the involvement of the thief with evil. Because of his own life-long activities as a thief, he has himself become the plunder of the arch-thief, as Avitus will call the devil in the conclusion of this passage. In the same way, presumably, all of us would have remained his property were it not for the redemption.

The passage does go on to say that the thief was free to call out to Christ even though his limbs were bound, which implies that potential exists for him and, presumably, for all men to participate in a small though real way in their salvation. But Avitus does not specify whether the thief's action is done on his own initiative or in response to a prior movement of God. He simply continues his word play on theft and plunder, observing that while the thief was undergoing the punishment he deserved, himself stole martyrdom from death and in one leap acquired a short-cut to heaven. Both Semipelagians and Augustinians accepted the potential of men to participate in their salvation, and any quasi-historical reference to the story of the repentant thief would have to acknowledge that the thief did ask for help. The difference centers on whether grace is seen to precede and accompany the human participation. For an Augustinian, all men prior to grace are in such a state of helplessness as a broken urn or lost coin, but after grace they are not only capable of some degree of participation but are inclined to it. Now while Avitus' treatment of the episode fails to make explicit the order of events leading to the thief's salvation, his comment on the incident in the form of a concluding prayer, in addition to the tone of the preceding episodes in this passage, leaves little doubt where lies the ultimate initiative in this account:

> Porrige sic nobis celsam, pater inclite, dextram.
> Nos quoque perpetuae conquirat vita saluti
> Atque profanati deceptis fraude latronis
> Ceu tibi conpasso miserans succurre latroni.
>
> (III, 420-23)

These lines, coming at the end of the long entreaty to Christ to redeem mankind and also closing Book 3 and the entire first half of the *Spiritual History*, first call upon God to extend in the same way His right hand to us and to rescue and take pity on all men just as he once did for that thief. Then, through effective word play on *latro*, He offsets the sorrow of the deception of mankind by the ultimate Thief, the devil, with the hope of man's redemption symbolized by Christ's reconciliation with the thief on the cross. Finally, he speaks in a way which puts the emphasis on the divine gift of redemption:

> Livida quos hostis paradiso depulit ira,
> Fortior antiquae reddat tua gratia sedi.
>
> (III, 424-25)

The presence of this general reference to grace still leaves the problem of sequence, but it does seem to put the reference to the thief solidly among Avitus' other references to gospel events in an Augustinian perspective. The thief becomes a central metaphor for illustrating God's triumph over the devil's property, who was about to become his eternal property. Also, the concluding reference to grace puts all the initiative on God's side. By contrast one may compare Cassian's emphasis that grace had no part in inspiring the thief's desire for reconciliation:

> Sin uero a gratia dei semper inspirari bonae
> uoluntatis principia dixerimus..., quid de
> illius in cruce latronis pietate dicemus, qui
> desiderio suo uim quandam regnis caelestibus
> inferentes specialia uocationis monita praeuenerunt?
>
> (*Collatio* 13.11 CSEL 13:376)

Avitus' lesson of humility and hope, therefore, is given through an historical and typological exposure of the fallen nature of mankind after the first sin. The rest of the poem penetrates what he sees as our decadent humanity to trace the growth of the seed of reconciliation planted by God in the Hebrews, and examines the God-inspired merits of the Patriarchs of the Old Testament. Now that Avitus has displayed the all-pervasiveness of original sin and the need for grace in the process of reconciliation, he returns to the headwaters of salvation history and continues the narrative. It is in the light of what has been established in the first three books that Avitus will present the good and faithful actions of the chosen people in Books 4 and 5.

Old College at Reno, Reno, Nevada

NOTES

[1] Ed. Rudolf Peiper, *Monumenta Germaniae Historica, Series Auctores Antiquissimi* Vol. 6, pt. 2, p. 203. All further citations of the poem are from this edition.

[2] J. M. Evans (*Paradise Lost and the Genesis Tradition* [Oxford, 1968]), discussing the frequency of Genesis poems in the fifth century, writes: "It is, perhaps, no mere coincidence that they, [early Christian poets], chose the Fall as the subject of their poems, writing as they were at the very time and in the very area in which the Semipelagian... controversy was raging (p. 110)." Evans adds that, as a Miltonist surveying the Genesis tradition primarily for Miltonists, "The interest these poems have for us, however, is not primarily doctrinal. Their significance lies rather in their being the first large scale attempt at a poetic recreation of the myth of the Fall (p. 114)." To examine the *Spiritual History*, however, without primary regard for the "doctrinal" may shed light on Milton, but it does little to help us understand Avitus' work in its own right.

[3] Theological arguments that grace won at Calvary is retroactive notwithstanding, Avitus is explicit in describing Adam as at least not yet benefiting from Calvary. Also, in 4.372-90, Avitus refers to the successful repentance of the Ninevites of the Book of Jonah, who were reconciled, at least to the point of forestalling annihilation, prior to the Redemption. But Avitus' description highlights the divinely-inspired instigation of Jonah, which sets the Ninevites in motion, and the poet's treatment of the Ninevites' spontaneous and universal repentance suggests a human response to a prevenient, internally moving grace.

[4] "Noli negligere gratiam, quae in te est" *De Gratia* 1. 12, CSEL 21:40. The sentence in full reads: "Noli negligere gratiam, quae in te est, *quae data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii* (1 Tim. 4.14)." Faustus' omission, it seems, makes a passage which speaks about sacramental grace sound like a passage which speaks about an innate potential.

Vigiliae Christianae 38 (1984) 196-199, E. J. Brill, Leiden

ZU TERTULLIAN DE PAENITENTIA 9,4

VON

HERMANN-J. VOGT

Tertullian beschreibt in seiner Schrift über die Buße (9,4), welche die äußeren Zeichen und Beweise des inneren Gesinnungswandels sein müssen: Die exomologesis verlangt, daß (der Büßer) auf Sack und Asche liegt, den Leib durch Schmutz verdunkelt, den Geist durch Trauer niederdrückt, das, was gesündigt hat, durch eine trübselige Behandlung ändert, daß er im übrigen Speis und Trank ungewürzt zu sich nimmt, nicht des Bauches, sondern der Seele wegen, daß er häufig die Gebete durch Fasten speist, daß er seufzt, weint, Tag und Nacht zum Herrn, deinem Gott stöhnt, sich den Presbytern zu Füßen wirft, vor den Altären (*aris*) Gottes das Knie beugt, allen Brüdern den Auftrag der Fürbitte erteilt. J. G. Ph. Borleffs hat 1954 im Corpus Christianorum Series Latina I, S. 336 für das Wort *aris* freilich auch die Lesart *caris* angegeben, die er aber nur in der gedruckten Ausgabe des Pamelius von 1579 gefunden zu haben scheint. So macht die Lesart *caris* (den Geliebten oder den Lieblingen Gottes) den Eindruck, eine reine Konjektur des Pamelius zu sein. Die Ausgabe der Bußschrift in der Patrologia Latina folgt der Edition des Pamelius und bietet zur Stelle als eine Lesart die bei Semler den Vorzug fand: *aris* (den Altären). Nur drei Jahre nach der Ausgabe im Corpus Christianorum hat Borleffs 1957 die Bußschrift Tertullians auch im Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 76 ediert, was für ihn, wie er in der Vorrede hervorhebt, schon die vierte Edition ist. Er bleibt in 9,4 bei der Lesart *aris*, gibt aber nun als Zeugen dafür den Codex Florentinus, den Codex Leidensis und den Codex Vindobonensis 4194, alle aus dem 15. Jahrhundert, an. Darüber hinaus bietet er die weitere Lesart *avis* (den Vorfahren oder den Greisen), die er in nicht weniger als vier Codices gefunden hat, u.a. auch im Codex Ottobonianus 25 aus dem 14. Jahrhundert, der ihn zu der Neuausgabe veranlaßte. Zieht man diese sieben Codices von der Gesamtzahl von zehn, auf die sich die Edition stützt, ab, so bleiben nur noch drei, welche die Lesart *aris* bezeugen. Die Basis für *aris* ist also verhältnismäßig schmal, wenn ihr auch außer Pamelius alle anderen Editoren zustimmen. So darf und

muß die Frage nach dem richtigen Text hier neu gestellt werden; sie kann nicht mit äußeren, sondern muß mit inneren Argumenten entschieden werden.

Nachdem Tertullian zuerst das Verhalten des Büßers zu sich selbst beschrieben hat (Vernachlässigung der Körperpflege, Verzicht auf Zerstreuungen und gutes Essen) nennt er das Verhalten Gott gegenüber (Gebete, Seufzen, Weinen und Stöhnen vor Gott) und schließlich an dritter Stelle das Verhalten Menschen gegenüber. Dies wird in einem dreigliedrigen Ausdruck beschrieben; zuerst werden die Amtsträger der Gemeinde (Presbyter) und an dritter Stelle alle Gemeindemitglieder genannt. Wenn man die Lesart *aris* übernimmt, wären im zweiten, also mittleren Glied nicht menschliche Personen genannt, sondern wiederum ein Verhalten Gott gegenüber. Wir finden bei Tertullian viele dreigliedrige Ausdrücke, die in sich homogen sind. Der berühmteste und bekannteste dürfte die Beschreibung der christlichen Gemeinde im *Apologeticum* (39,1) sein: *Corpus sumus de* (1.) *conscientia religionis et* (2.) *disciplinae unitate et* (3.) *spei foedere.* So dürfte auch hier ein homogener dreigliedriger Ausdruck vorliegen, d.h. nicht von den Altären Gottes spricht Tertullian, sondern von Menschen, von Gemeindegliedern, die etwa einen mittleren Rang einnehmen zwischen den Amtsträgern und allen Brüdern.

Nun könnte freilich gesagt werden, daß der dreigliedrige Ausdruck in *Paen* 9,4 nicht so sehr dadurch charakterisiert ist, daß es um ein Verhalten des Büßers menschlichen Personen gegenüber geht, als vielmehr dadurch, daß hier, während zuvor sein privates und bürgerliches Leben betroffen war, nun sein Verhalten in der christlichen Gemeinde, konkret im Gottesdienst dargestellt würde, und da hätte es einen guten Sinn im Zusammenhang mit Presbytern und allen Brüdern von den Altären Gottes zu sprechen. Das würde bedeuten, daß Tertullian sich im Raum der gottesdienstlichen Versammlung einen festen Altar, eine *ara* gedacht hätte, wobei aber der Plural *aris* äußerst befremdlich wäre. Untersucht man mit Hilfe des Index Tertullianeus von G. Claesson, der auch die hier infrage stehende Stelle *paen* 9,4 bietet, die über vierzig Stellen, an denen das Wort *ara* bzw. *arae* bei Tertullian vorkommt, so ergibt sich, daß nur zwei Stellen eine Verwendung des Wortes *ara* im christlichen Sinne bezeugen, nämlich *De oratione* 19,3 und *Ad uxorem* I,7,4. An diesen beiden Stellen erscheint das Wort *ara* im Singular. Freilich kann das Wort im Singular auch in heidnischer Bedeutung vorkommen, z.B. *Apol* 14,1; 24,5; *Idol* 8,2 u.ö., aber der Plural *arae* kommt

ausschließlich in heidnischer Bedeutung vor, so daß damit schon ein Argument gegen diese Lesart in *Paen* 9,4 gegeben wäre.

Die beiden Stellen wo *ara* sicher in christlichem Sinn vorkommt, verdienen eine genauere Betrachtung. Der Satz in der Gebetsschrift (19,3) lautet: *Nonne sollemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris?* Es geht darum, daß manche Christen meinen, an den Stationstagen, also an den Fasttagen, nicht an der Eucharistie teilnehmen zu sollen, weil sie dann das Fasten abbrechen müßten. Tertullian hält dem die Frage entgegen: Hebt etwa die Eucharistie den frommen Dienst für Gott auf oder macht sie ihn nicht noch mehr vor Gott verbindlich? Dann folgt die oben wiedergegebene Frage, die also so zu übersetzen ist: Wird nicht dein Stehen (dein Fasten) noch feierlicher sein, wenn du auch am Altar Gottes stehst (auch an der Eucharistiefeier teilnimmst)? Hier kann kein Zweifel sein, daß Tertullian mit *ara* den Altar bezeichnet, an dem die Eucharistie gefeiert wird und von dem die Gläubigen den Leib des Herrn empfangen. Etwas anderes scheint die Verwendung des Wortes in der Schrift an seine Frau (II, 7,4) zu sein. Tertullian versucht die Unwürdigkeit einer zweiten Ehe damit zu beweisen, daß der Apostel einem zum zweiten Mal Verheirateten die Fähigkeit zum Bischofsamt abspricht (1 Tim 3,2; Tit 1,6) und nur solche Witwen in den kirchlichen Witwenstand aufgenommen wissen will, die nur einmal verheiratet waren (1 Tim 5,9), und fährt dann wörtlich fort: In alle diese kirchlichen Kandidatenlisten wird man nur aufgrund persönlicher Heiligkeit eingetragen. *Aram enim dei mundam proponi oportet* (es ist nämlich notwendig, daß der Altar Gottes rein aufgestellt wird). Es wäre zwar denkbar, daß Tertullian es für eine Befleckung des Altares angesehen hätte, wenn ein zum zweiten Mal Verheirateter daran die Eucharistie feiern würde. Dann würde man aber keinen Hinweis auf die Witwen erwarten und nicht auf den Vorsitz, sondern auf das Gebet des Amtsträgers schauen. So gewinnt man den Eindruck, daß hier mit *ara* nicht der materielle Altar gemeint ist, sondern die Gesamtheit all derer, die in der Kirche einen besonderen Rang einnehmen, ihr Wesen also in besonderer Weise verkörpern und ausprägen. Wenn aber selbst für diese Personengruppe, die doch zahlreich ist, Tertullian den Ausdruck *ara* im Singular gebraucht, dann scheint es ausgeschlossen zu sein, daß er von *arae* im Plural gesprochen hätte, wo es um den einen Eucharistiealtar der Gemeinde geht.

Es bleibt also zu fragen, ob die von vier Codices gebotene Lesart *avis* (den Greisen) möglich ist. *Avus* kommt nur zweimal bei Tertullian vor; in der Schrift gegen die Valentinianer (32,6) steht es in einer Reihe mit

maritus, pater und proavus, ist also ganz wörtlich im Sinn von "Großvater" zu verstehen. Die andere Stelle, nämlich *Ad nationes* II,13,15 ist sehr unsicher überliefert, aber auch da geht es eindeutig um Verwandtschaftsverhältnisse, um den Großvater im wörtlichen Sinn. Tertullian scheint also *avi* im Sinn von "Greise", was dann hier sachlich mit *presbyteri* identisch wäre, nicht zu kennen. So wird die Lesart *avis* trotz vierfacher Bezeugung endgültig auszuscheiden sein.

Bleibt also die Frage nach der Lesart *caris*! *Carus* kommt bei Tertullian nicht eben sehr häufig vor, im Positiv nur an vier Stellen; der Komparativ dagegen begegnet sechsmal, der Superlativ fünfmal. *Carus discipulus (Prax.* 23,10) gibt nicht sehr viel her; in der Schrift an die Nationen (II, 10,10) aber scheint trotz des miserablen Zustandes in dem der Text sich befindet, klar zu sein, daß von den *cara numina Romanorum* die Rede ist. Das Wort *carus* bezieht sich hier also auf das Verhältnis zwischen Menschen und Göttern. Im *Apologeticum* (34,13) heißt es: "Man sorgt sich nämlich nicht in der gleichen Gesinnung *de caris qua de dominis*. Die Sorge, die die Blutsverwandtschaft eingibt, ist in anderer Weise aufmerksam als die, die aus einem Sklavenverhältnis stammt." Die *cari* sind also die aufgrund von Verwandtschaft Nahestehenden. Ähnlich ist es mit der *cara cognatio* von *De idololatria* 10,3. So scheint es durchaus nicht unmöglich, sondern sehr wahrscheinlich, daß Tertullian von den *cari dei* gesprochen hat, von denen also, die in der Gemeinde Gott aufgrund ihrer persönlichen Heiligkeit besonders lieb sind. Man könnte allenfalls noch Bedenken haben gegen den Genetiv *dei*, da ja sonst *carus* mit dem Dativ verbunden wird, wie etwa Horaz *dis carus* schreibt. Wenn aber das Wort *carus* substantivisch verstanden wird, wie dies etwa *Apol* 34,13 der Fall ist, dann läßt es sich ebenso mit dem Genetiv verbinden, wie das Partizip *discentes*, welches Tertullian in der Taufschrift (17,2) im Sinne von *discipuli* versteht und mit dem Genetiv *domini* verbindet, also *discentes domini* schreibt. Nach all diesen Überlegungen plädiere ich mit Nachdruk dafür, in *Paen 9,4 caris* zu lesen und dabei an die Gott besonders nahestehenden Gemeindemitglieder zu denken.

7400 *Tübingen*, Liebermeisterstrasse 12

Vigiliae Christianae 38 (1984) 200-201, E. J. Brill, Leiden

A NOTE ON ΕΓΚΥΠΤΕΙΝ IN 1 CLEMENT

BY

CRAIG A. EVANS

One of the obvious features of 1 Clement is its numerous citations of and high regard for ἡ γραφή.[1] In reference to the study of Scripture the author has a preference for the verb ἐγκύπτειν, a word which does not appear in the New Testament and rarely in the Septuagint.[2] The word is a compound consisting of the preposition ἐν and the verb κύπτειν ("to stoop"). It has the literal meaning of "stooping down and peeping in" and the metaphorical meaning of "peering into" something in the sense of making a study. Herodotus 7:152 provides us with an amusing example that catches both the literal and the metaphorical meaning: ἐπίσταμαι δὲ τοσοῦτον ὅτι εἰ πάντες ἄνθρωποι τὰ οἰκήια κακὰ ἐς μέσον συνενείκαιεν ἀλλάξασθαι βουλόμενοι τοῖσι πλησίοισι, ἐγκύψαντες ἂν ἐς τὰ τῶν πέλας κακὰ ἀσπασίως ἕκαστοι αὐτῶν ἀποφεροίατο ὀπίσω τὰ ἐσηνείκαντο.[3] But a more relevant example comes from the Epistle of Aristeas 140: ὅθεν οἱ Αἰγυπτίων καθηγεμόνες ἱερεῖς, ἐγκεκυφότες εἰς πολλὰ καὶ μετεσχηκότες πραγμάτων, ἀνθρώπους θεοῦ προσονομάζουσιν ἡμᾶς.[4] In 1 Clement the word occurs four times:[5]

40:1 ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως
("having peered into the depths of the divine knowledge")
45:2 ἐγκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς γραφάς
("you have peered into the sacred writings")
53:1 ἐγκεκύφατε εἰς τὰ λόγια τοῦ θεοῦ
("you have peered into the oracles of God")
62:3 ἐγκεκυφόσιν εἰς τὰ λόγια τῆς παιδείας τοῦ θεοῦ
("having peered into the oracles of the instruction of God")

As D. A. Hagner's study has shown the author of 1 Clement apparently held equal regard for the New Testament as he did for the Old Testament.[6] Both Testaments are quoted extensively and the several references to Scripture (e.g., as "divine knowledge," "sacred writings," or "oracles of God") apply to both (e.g., 40:1 applies to the commands of Christ). This usage of ἐγκύπτειν gives clear evidence of 1 Clement's high regard not only for the Old Testament, but for the New

Testament as well. The author regarded both Testaments as offering the ultimate source of divine knowledge and truth[7] and that if carefully studied by the Corinthian Christians, to whom the epistle was addressed, solutions to their various problems will be found. Thus, 1 Clement, especially as seen by its usage of ἐγκύπτειν, is an early and important witness to the value and authority accorded by First Century Christians to both Testaments.

NOTES

[1] See D. A. Hagner, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome* (Leiden: Brill, 1973) and K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus: Untersuchungen zu I Clemens 1-7* (BHT 35; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1966) 29-43.

[2] Actually, there is not a single uncontested example of ἐγκύπτειν in the LXX. In 3 Kgdms 6:29 the word is read only by Origen and A. In Cant 6:10 a corrector of A reads ἐγκύπτειν for ἐκκύπτειν. In Bel 40 we read, καὶ ἐγκύψας εἰς τὸν λάκκον ὁρᾷ αὐτὸν καθήμενον, but Theodotion reads ἀναβλέπειν.

[3] "This, however, I know—that if all men were to bring all their miseries to a given place, in order to make an exchange with some other, when they had all looked carefully at their neighbors' miseries, they would be truly glad to carry their own back again."

[4] "Hence the leading Egyptian priests having looked carefully into many matters and being cognizant with our affairs, call us 'Men of God,'" According to R. H. Charles (*APOT*, 2.108) Diels reads γραμμάτων (for πραγμάτων, i.e., "conversant with literature").

[5] The only other occurrence of the verb in the Apostolic Fathers is found in Pol. *Phil.* 3:2: ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι ("[Paul] wrote epistles, if into which you look carefully, you will be able to build yourselves up").

[6] See Hagner, 109-111, 337-348.

[7] Note, for example, the fuller context of one of our texts under consideration: "You are contentious, brethren, and zealous for the things which lead to salvation. You have studied the Holy Scriptures, which are true, and given by the Holy Spirit. You know that nothing unjust or counterfeit is written in them" (40: 1-3a, K. Lake's translation).

7600 Glover Road, *Langley*, B.C. V3A 4R9, Canada.

Vigiliae Christianae 38 (1984) 202-204, E. J. Brill, Leiden

JEROME'S TRANSLATION OF ISAIAH 6:9-10

BY

CRAIG A. EVANS

Jerome's translation of Isa 6:9-10 reveals evidence of Christian "targumizing," a skill which he may very well have developed during the time of his tutelage in Hebrew and Jewish tradition in Palestine.[1] The text reads as follows:

9 *Et dixit: Vade, et dices populo huic:*
Audite audientes, et nolite intelligere,
et videte visionem, et nolite cognoscere.
10 *Excaeca cor ejus populi hujus,*
et aures ejus aggrava:
et oculos ejus claude,
ne forte videat oculis suis,
et auribus suis audiat,
et corde suo intelligat,
et convertatur, et sanem eum.

There are two curious and unexpected renderings in these verses: (1) the use of the noun *visio* in v 9, instead of the expected participle *videntes*; and (2) the use of the verb *excaecare* ("to make blind") in v 10 instead of a verb which means "to make fat" such as *pingue facere.* One might at first suggest that the rendering of v 9 is nothing more than a stylistic variation, while the rendering of v 10 possibly reflects a variant reading in the Hebrew tradition of which today we know nothing. But in view of Jerome's literary sophistication and skills in Hebrew[2] one would do better to explore the possibility that these renderings reflect a certain amount of limited, but deliberate, targumizing activity.

We shall deal first with the second rendering. Jerome's use of *excaecare* is interesting because in two places in the New Testament where Isa 6:9-10 is formally quoted (i.e., Matt 13:14-15 and Acts 28:26-27[3]) Jerome translates the passive ἐπαχύνθη (the equivalent of the Massoretic Text's שָׁמַן) with *incrassatum est.*[4] Why then does he use *excaecare* to translate שָׁמַן ? The only other occurrence of Isa 6:10 in which we find

this rendering is the paraphrastic quotation in John 12:40.[5] Jerome translates τετύφλωκεν ("he has blinded") with the perfect *excaecavit*.[6] It could be then that the distinctive wording of John's quotation influenced Jerome's translation of the text in Isaiah. Analysis of the first curious rendering should confirm this conclusion.

It is possible that Jerome's use of the noun *visio*, in place of the participle,[7] reflects the Targum's מחזא, but its appearance is not, in all probability, fortuitous. In the context of Isaiah, "vision" would refer to the prophet's vision of the heavenly throne room, but in the context of John, especially in chapter 12, it would refer to Christ. After the quotation of Isa 6:10 in 12:40 the evangelist states (v 41): "Isaiah said this because he saw his glory and spoke of him." Without doubt the targumic tradition is here in view for the Aramaic of Isa 6:1, 5, unlike the Hebrew, reads: "I saw the glory of the Lord." For the fourth evangelist the vision which Isaiah saw and of which he spoke was the vision of Christ's glory. It is probable that Jerome is interpreting Isaiah 6 in light of Johannine theology. This suggestion gains further support when one studies Jerome's *Homilies on Isaiah*. In his homily on Isaiah 6 Jerome attempts to develop a theology of obduracy by appealing to a series of related texts (e.g., Jeremiah 18; Ezek 44:10-11; 2 Cor 3:14-15).[8] He develops a sort of *Heilsgeschichte* in which Israel is viewed as having suffered repeated acts of judgment by the hand of God for her obduracy to divine truth. This history reaches a climax, according to Jerome, in the rejection of the Messiah. The related passage, Isa 29:9-10, may also have had some influence in Jerome's understanding of Isa 6:9-10. Here the prophet declares: "For the Lord has poured out upon you a spirit of deep sleep, and has closed your eyes, the prophets, and covered your heads, the seers" (RSV). Jerome translates the second half of the verse thus: *prophetas et principes vestros, qui vident visiones, operiet*. The Lord has closed the eyes of those "who see visions." Also of possible relevance is the following verse in Isaiah 29: "And the vision of all this has become to you like the words of a book that is sealed" (RSV).

It would appear that Jerome's translation of Isa 6:9-10 is indeed an instance of Christian targumizing in that he understood that what God had accomplished in Christ and the unbelieving Jewish response to it informed the text of Isaiah. For Jerome, like the fourth evangelist before him, Isaiah 6 contains not a vision pertaining only to an unbelieving nation in the eight century BCE, but a vision of Christ's glory and Jewish blindness to it.[9]

NOTES

[1] See A. Condamin, L'influence de la tradition juive dans la version de S. Jerome, *RSR* 5 (1914) 1-21; C. H. Gordon, Rabbinic Exegesis in the Vulgate of Proverbs, *JBL* 49 (1930) 384-416. For a recent discussion of Jewish aspects of Jerome's exegesis see J. Braverman, *Jerome's* Commentary on Daniel: *A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible*. CBQMS 7 (Washington 1978).

[2] See J. Barr, St. Jerome's Appreciation of Hebrew, *BJRL* 49 (1966) 280-302.

[3] Both quotations follow ℵ *verbatim*.

[4] Tertullian's quotation of Isa 6:9-10, which probably reflects the "Old Latin," is the same (cf. *Against Marcion* III:6:5). In his quotation, however, Cyprian uses perfect *incrassavit* (cf. *Against Quirinus* I:III:10-14). These Latin quotations are clearly dependent upon the Greek tradition.

[5] What version, if any, the fourth evangelist may have had in mind is very difficult to determine. C. K. Barrett (The Old Testament in the Fourth Gospel, *JTS* 48 [1947] 167, n. 2) suggested that the evangelist's quotation may have been influenced by the Targum, but in his later commentary (*The Gospel according to St John* [New York 1955] 359) he suggests that the evangelist may have been quoting the Hebrew from memory. C. Goodwin (How Did John Treat His Sources? *JBL* 73 [1954] 71) thinks that the citation is a loose quotation of the LXX. For an examination of the various versions of Isa 6:9-10 see my, The Text of Isaiah 6:9-10, *ZAW*, 94 (1982) 415-18.

[6] Actually, in one other place *excaecare* appears unexpectedly. In Rom 11:7 Jerome translates οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν with *ceteri vero excaecati sunt*. In the following verse Paul provides a quotation that is probably a conflation of Isa 6:10, 29:10, and Deut 29:3 (LXX). The next two verses are taken from Ps 69 (LXX 68): 22-23 in which the emphasis is upon unseeing eyes. What is interesting is that in John 12:40 Jerome translates ἐπώρωσεν with the perfect *induravit* ("he has hardened") as one would expect. The fact that in Rom 11:7 Jerome used *excaecare* instead of *indurare* to translate πωροῦν could suggest that Jerome had a preference for the more specific idea of blindness rather than the more general notion of hardness. Such a preference probably reflects the fourth evangelist's concern with spiritual sight or blindness (cf. John 9).

[7] Cyprian's quotation (see n. 4 above) contains the participle.

[8] Cf. II:5:74-76. In 2 Cor 3:14-15 the idea of blindness to divine truth is illustrated by the "veil of Moses" which prevents one from seeing Christ.

[9] Jerome is not alone in this understanding, nor, of course, is he the originator of the interpretation, for several other fathers understood Isa 6:9-10 as pertaining to contemporary Jewish unbelief (see my, Isaiah 6:9-10 in Rabbinic and Patristic Writings, *Vig. Chr.* 36 [1982] 275-81). Jesus cited the passage, and related obduracy texts, and applied it to his contemporaries (cf. Mark 4:11-12). Paul too understood this passage, or at least ones like it, to have its fulfillment in present Jewish unbelief (cf. Rom 9:18, 27-33; 10:21; 11:7-10, 25).

7600 Glover Road, *Langley*, B.C. V3A 4R9, Canada

Vigiliae Christianae 38 (1984) 205-208, E. J. Brill, Leiden

REVIEW

Gregor von Nyssa, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus*, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hubertus R. Drobner (Philosophia Patrum, 5). Leiden, Brill, 1982. 252 S., 96.— Guilders.

Kaum hat man über einen christlichen Schriftsteller in den letzten 50 Jahren so viele Beiträge geschrieben und so viele internationale Kolloquien gehalten, wie über den Hl. Gregor von Nyssa; und doch kann man noch nicht sagen, dass man über sein Leben und sein Werk alles weiss. Einer der Gründe dafür liegt freilich darin, dass seine in einer philosophischen und anspruchvollen Sprache verfassten Werke sehr mangelhaft überliefert worden sind. Um diesen Mangel zu beseitigen unternahm man schon seit 1921 eine kritische Ausgabe seiner Schriften zunächst in Berlin und später beim Verlag Brill aus Leiden (Gregorii Nysseni Opera = G. N. O.). Die ganze Reihe soll 10 Bände umfassen, unter denen einige doppelt und die letzten zwei als Sachregister erscheinen werden. Solch ein Vorhaben gehört aber noch der Zukunft. Bis jetzt wurden jedoch die meisten dogmatischen, exegetischen und asketischen Werke sowie die Briefe herausgegeben. Die in den internationalen Kolloquien geführten Studien und Diskussionen brachten bis jetzt manche Präzisierungen herbei in bezug auf das Leben und Werk des Schriftstellers, sowie auf manche Aspekte aus seiner asketischen, exegetischen und philosophischen Tätigkeit. Man unternahm auch eine eingehende Untersuchung einiger seiner Sonderschriften, wie die: *De infantibus praemature abreptis* (Leiden 1974) und bei den letzten zwei Kolloquien (Oxford 1979 und Mainz 1982) studierte man hauptsächlich die geschichtlichen und theologischen Implikationen einiger seiner Lobreden sowie deren an den Festtagen. Solch ein Thema wird auch in der Dissertation von Hubertus R. Drobner aufgegriffen.

Schon in der Einleitung betont der Verfasser, er habe nicht den Anspruch einen vollständigen Kommentar zur wichtigsten unter den vier Osterreden des Hl. Gregors die bis zu uns gekommen sind, vorgelegt zu haben (es geht um die Osterrede mit der Überschrift *De tridui spatio*, d.h. Über die Auferstehung am dritten Tage), und das, weil es bislang noch an Einzelstudien über die homiletische Literatur der ersten christli-

chen Jahrhunderte fehlt, um feststellen zu können, was der Hl. Gregor Neues bringt, und folglich, worin die stilistische und theologische Bedeutung dieser Predigt bestünde.

In der Tat schätzte man den Hl. Gregor bis vor kurzem hauptsächlich als spekulativen Theologen, und weniger als Redner, wenigstens wenn man ihn mit den drei grossen Hierarchen des Ostens, Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, vergleicht. In der in Oxford 1979 vorgetragenen Mitteilung behauptet H. Drobner jedoch (übrigens wie auch Prof. A. Spira von Mainz, Leiter der vorliegenden Dissertation), dass die Redekunst des Hl. Gregors von Nyssa in keiner Hinsicht derjenigen der genannten grossen Hierarchen nachsteht, obgleich die Struktur seiner Predigten ganz anders als die der Genannten ist.

Die ersten 13 Seiten der Dissertation handeln von dem Ort und dem Datum der Abhaltung dieser Predigt. Manche Forscher behaupten, dass sie nicht in der kleinen Stadt Nyssa vorgetragen werden konnte, weil ihr Stil anspruchvollere, höhere Hörer voraussetzt. Daher schlug man andere, grössere Zentren vor, wie Konstantinopel, Cäsarea oder Sebaste. Der Verfasser lässt die Frage offen, weil man, wie er sagt, aus dem Kontext keine deutliche Schlussfolgerungen ziehen kann, obwohl, meinen wir, in fast allem was er geschrieben hat, der Hl. Gregor von Nyssa dieselbe Haltung eines grossen und tiefen «Psychagogen» bewahrt.

Auch das Datum der Predigtabhaltung ist nicht näher zu bestimmen, obwohl verschiedene Vorschläge vorliegen. Wir sind jedoch der Meinung, dass H. Drobner nicht weit von der Wahrheit entfernt ist, wenn er aus einer in einem Sonderexkurs (S. 90-98) geführten Untersuchung schliesst, dass, zumal in ihr klare Anspielungen auf die grossen christologischen Streitigkeiten des IV. Jhdt.s vorkommen, zu denen Gregor, in den Abhandlungen *Gegen Eunomius* und in den zwei antiapolinaristischen Schriften (*Apologie* und *An Theophilos*, die wie Gregor von Nazianz bestätigt, nicht vor 385-387, verfasst werden konnten) seinen schwerwiegenden Beitrag brachte, die Predigt *De tridui spatio* erst um 390 schriftlich niedergelegt worden sein soll, weil ihre «hohe Theologie» tatsächlich als eine Synthese all der Streitigkeiten and denen er teilnahm erscheint.

Der Anlass der Abhaltung dieser Predigt steht im engen Zusammenhang sowohl mit der Auferstehung des Herrn, als auch mit der Gruppentaufe mehrerer Christen, die man, wie bekannt, bis in das IV.-V. Jahrhundert feierlich praktizierte, und zwar besonders zu Ostern, als man in der Auferstehung des Herrn, die Kreuzigung einschliessend, die

ganze Heilsökonomie des Menschen und des Kosmos zusammenfassend wiederholte. Darauf ist auch die mysteriöse Atmosphäre der Osterliturgie zurüchzuführen, der man die ganze Nacht mit angezündeten Kerzen in der Hand und in Lobgesängen und Bibellesungen wach beiwohnte. In der byzantinischen Tradition wird ein Teil dieses Programms auch noch heute in der Form wiederholt, in der man den Auferstehungsgottesdienst, im Freien, auf dem Kirchhof, am Eingang, vollzieht, wenn — genau wie in dieser Predigt des Hl. Gregors — der bekannte Vers 24 aus dem 118. Psalm vorgelesen wird: «Dies ist der Tag, den der Herr machte, damit wir uns an ihm freuen und fröhlich sein». Es ist also selbstverständlich, dass der Hauptgedanke dieser Predigt, sowie der einer anderen kürzeren (*Zum heiligen und heilbringenden Pascha*, die H. Drobner hier auch noch untersucht), vom Gedanken der Osterfreude beherrscht wird, nämlich der Idee, dass der Teufel besiegt und anstelle seiner Herrschaft, die Herrschaft des ewigen Lichtes herbeigeführt wurde. Daher auch die originelle Auslegung des Hl. Gregors zum Kreuzesleiden des Herrn, wonach die vier Arme des Kreuzes universale Dimensionen haben (wie Gregor in seiner *Grossen katechetischen Rede* näher ausführt), denn das durch das Kreuzesleiden des Herrn erbrachte Heil umfasst die Christen von überall und von allen Zeiten einschliesslich die Gefangenen der Hölle. Und hier sind wir der Meinung, dass der Verfasser nicht fehl gegangen wäre, wenn er ausser der *Paschapredigt* auch die *Über das heilige Kreuz* des Melito von Sardes als die älteste Osterpredigt untersucht hätte, denn obwohl diese eine Hymnenstruktur aufweist, verspürt man doch etwas von jenen Dingen auch hier, nämlich in der Einleitung und am Schluss der untersuchten Predigt. Übrigens identifiziert der Verfasser nicht nur manche Einflüsse von Irenäus, Origenes, Athanasius und besonders aus der syrischen Literatur (Aphraates), sondern meldet sogar auch Vorstellungen aus platonischem und stoischen Gedankengut, die Gregor aber auch durch persönliche Prägung in einer authentisch christlichen Überlegung ausarbeitet.

Zur Thematik und Struktur der Predigt (S. 41-176) untersucht der Verfasser auch die früheren christlichen Überlieferungen, hauptsächlich die alexandrinischen und syrischen, hebt aber besonders hervor die Originalität des Denkens des Hl. Gregors, sowohl bei der Berechnung der Dauer der drei Tage, wie lange der Leib des Heilands im Grabe lag (S. 113-114), als auch vor allem bei der Dynamik mit der Gregor «die Hörer an der Hand halten und vom Gesagten und Geschauten zu den Unsichtbaren und Geheimnisvollen» führen musste, wie er in der zweiten Pa-

schapredigt betont (G. N. O. IX, 309, 16). Zu diesem Zweck bewahrt er durch direkte Fragen und Ermahnungsanreden einen lebendigen Kontakt mit den Gläubigen («Siehst du» ... «du staunst ...», «wenn du wolltest ...», «Siehe da, zum Beispiel» ...). Ebenso gut wusste er auch Schlussfolgerungen in klaren Synthesen (ἀκολουθίαι) zu ziehen, obwohl er manchmal erklärte, dass er die Lösung mancher Frage den Hörern überlässt («promissio», G. N. O. IX, 38613).

Hier wäre es am Platz die humanistische Atmung des Denkens von Gregor zu betonen die selbst W. Jäger (1962), der Einweiher der berühmten Reihe aus Leiden, bei Gregor vorfand, als er seine bekannte Monographie über «Paideia» schrieb, obwohl Gregor im Grunde eine rein christliche Paideia meinte.

In dieser Weise soll auch der sehr fest gestaltete Plan der Dissertation verstanden werden: die ersten sieben Seiten haben ein grossangelegte Präambel zum Inhalt, die vom Verfasser unter dem Titel παροῦσα χάρις («die Gnade heute») eingeordnet wird. Auch die übrigen zwei Teile der Behandlung sind angemessen «Anfragen» (= ζητήματα) und «Sinngebungen» (= νοήματα) betitelt, in denen der geheimnisvolle Sinn der soteriologischen Hauptmomente erklärt wird: Kreuzigung, Kreuzabnahme, Auferstehung, durch welche die typologische Version des Paschareferates aus Exodus 12, und die Erfüllung der Verheissung von Matthäus 12, 14, gedeutet worden.

Der Verfasser bietet eine reiche Bibliographie (15 Seiten) und über 800 Anmerkungen, was auf die Gründlichkeit der Ausarbeitung schliessen lässt.

Institut für orthodoxe Theologie TH. BODOGAE
Hermannstadt, Gîrlei 17, 2400 Sibiu, Rumänien

Vigiliae Christianae 38 (1984) 209-256, E. J. Brill, Leiden

THE STRUCTURE OF PHILO'S ALLEGORICAL TREATISES

A REVIEW OF TWO RECENT STUDIES AND SOME ADDITIONAL COMMENTS

BY

DAVID T. RUNIA

to the revered memory of
Valentin Nikiprowetzky

For a century or more students of the philosophical and religious developments in later antiquity have recognized that they could not afford to neglect the voluminous works of Philo of Alexandria. Many found, however, that the task of working their way through the long series of exegetical treatises was, in the words of W. Bousset, a "veritable torture".[1] Indeed, one might speculate that the harsh judgments on Philo made by distinguished scholars such as E. R. Dodds, W. Theiler and A. J. Festugière constituted a form of revenge on the man who had imposed on them so many hours of disagreeable concentration.[2] But even those of us who are inclined to take a more favourable view of Philo's achievement may well be prepared to assent to the criticism implicit in the following description given by F. H. Colson:[3]

> These treatises, which are fairly homogeneous, do not aim at any continuous or systematic body of thought. They are expositions of what Philo conceives to be the inner and spiritual meaning of various incidents and texts in Genesis. So far his method is consistent enough. Unfortunately, perhaps — though it is a fault which is rather lovable — he is an inveterate rambler. This word does not mean that the thoughts are disconnected. In fact it is the mark of the true rambler that his points are always connected, and that he is unable to restrain himself from following up each connection as it occurs. Philo takes his text and expounds its philosophical meaning and proceeds to illustrate it from some other text, in which he discerns the same idea. But this second text generally contains some other words in which he finds some other idea, too valuable to be passed over. The process might, of course, go on indefinitely, but even Philo feels that there must be some limit to it and ultimately returns to his main subject.

Colson is here talking about the twenty-two treatises of the Allegorical Commentary, which together make up nearly half of Philo's surviving oeuvre.[4] The sequential exegesis which he describes is not only difficult to read and analyse, but also gives rise to many questions. On the basis of what principles are the long sequences of Biblical exposition joined together? Is there a lack of control, as Colson suggests? And even if we were to agree that Philo does not aim at systematic presentation, can his reader nevertheless discern structural and thematic coherence? The answers given to these questions by Philonic scholars have been far from unanimous. In fact the thesis can be defended, in my view, that Philonic scholarship, though now recognizing the central place of exegesis in Philo's thought,[5] has not yet been able to come to terms with the formal structure of his allegorical exegesis, and that this failure has significantly contributed to the negative reactions to his writings mentioned above.

In retrospect it may emerge that the year 1983 marked an important stage in the confrontation of the problems we have outlined. In this year two studies were published which both focus a good deal of attention on the nature and formal procedures of Philo's exegesis.[6] Written and compiled (for the most part) on opposite sides of the Atlantic, the two works in question form a contrasting pair in a number of respects. The one is not only sumptuously produced but also of considerable length and bulk, with the result that its price is beyond the reach of all but the wealthiest private buyer. The research of a single scholar which it contains represents a personal *tour de force* that cannot fail to excite our admiration. Concentrating on a single theme to the point of obsession, it is an intensely difficult work which makes extreme demands on the reader. The other is much shorter and more modest in its presentation (and so also moderately priced). It records the results of an interdisciplinary research project carrried out by a team of scholars. The collective approach allows a many-facetted analysis, presented in a fluent and attractive style that encourages the reader to continue from the one section to the next.

This review article will consist of three parts. In the first two a detailed critique will be given of the two above-mentioned studies. In each case we will above all be interested in what they can teach us concerning the formal structure of Philo's allegorical treatises. Encouraged by what we have learnt, we shall in the third and final part append some additional comments of our own on this problematic area of research. Let us begin with the more ambitious and extensive of the two studies.

I

The meaning and intent of the title which Jacques Cazeaux has given his monograph, *La trame et la chaîne*, will not be immediately clear to everyone. Like the title of E. R. Goodenough's famous study, *By light, light*, it refers directly to a phrase, or in this case an image, located in Philo's writings. In a complex allegorical exegesis of Lev. 2:14 in *De sacrificiis* 76-87 Philo affirms that the *logos*, when it has been divided into the finest divisions, should receive its appropriate demonstrations in the manner that the *warp* receives the *woof* (§83). Cazeaux is convinced that this passage provides vital information on the method and structure of Philo's allegorical treatises.

The aim and contents of his book are better indicated in its sub-title, *Les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*. The aim of the study is to examine the nature and methods of Philo's exegesis as revealed in the literary structure of his allegorical writings. But the sub-title makes it clear that Cazeaux does not wish to do this *in abstracto*. The work is divided into two main parts. After a relatively short introduction, there follows the first part, which takes up three-quarters of the book. In it analyses, some more detailed and more comprehensive than others, are given of five allegorical treatises, each of which deals with part of the story of Abraham: *De migratione Abrahami* (exegesis Gen. 12:1-6),[7] *Quis rerum divinarum heres sit* (Gen. 15:2-18), *De congressu eruditionis gratia* (Gen. 16:1-6), *De fuga et inventione* (Gen. 16:6-12), *De mutatione nominum* (Gen. 17:1-5, 15-22). The second part, in contrast, adopts the "manière synthétique" and presents a summary of the procedures of Philonic exegesis which emerged in the preceding analyses. The book concludes with a bibliography and four indices.

Let it be said at the outset of our discussion that it will be quite impossible to give an adequate summary of this book, probably the longest on Philo ever written, in the space at our disposal.[8] Its main thesis can, however, be formulated in a short sentence. A careful analysis of Philo's exegesis reveals beyond all doubt the *total coherence* of the literary composition and structure of his treatises.[9] In order to appreciate the nature of this postulated coherence,[10] it is essential that we first understand what Philo is trying to do in his exegetical labours.

Like a number of other contemporary Philonic scholars, Cazeaux strongly affirms the central place of Biblical exegesis in Philo's work

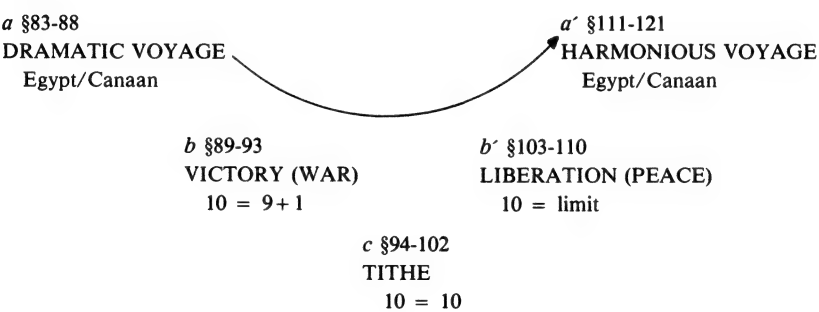
and thought. Novel is his conviction that there is an intimate relation between the texture of the Biblical narrative and the structural methods of Philo's exegesis. Characteristic of the Bible is the *unity* of its conception and the *slowness* with which it unfolds its ideas. Its narrative moves from event to event and from theme to theme with slowness and sureness, leaving "spaces" and "distances" in between which are left free of the psychological and philosophical explanations characteristic of Greek literature from Homer onwards. Philo imitates the unity (i.e. coherence), slowness, and "spatiality" of scripture in the structure of his exegesis. It is the chief reason for the strangeness of his discourse when viewed through modern (Hellenically influenced) eyes.[11]

What is meant by "the structure of Philo's exegesis"? Cazeaux repeats over and over again that the sequence of exegeses and themes in Philo's treatises are *not* to be explained in terms of a loose or free association of ideas — we recall to mind Colson's rambler here! — in the manner of a preacher or a philosophical commentator. Rather, Philo weaves together his exegetical themes into a rigorously controlled structure of unsurpassed coherence and subtlety.[12] The meaning and purpose of the exegetical treatises cannot be considered in isolation from the complexities of their structure, for *via* structure the unity and coherence of scripture is demonstrated.[13] Cazeaux's favourite image for the resultant literary product is that of the *tapestry* (drawn from *Sacr.* 83). Philo's *logos*, as exemplified in each treatise, is a seamless texture of many strands, faultlessly crafted through the interweaving of the woof of Biblical text and the warp of exegetical thematics.[14] The encomiastic tone of this paragraph is deliberate. A striking feature of Cazeaux's monograph is a never-ending succession of enthusiastic *laudes Philonis*, extolling the magisterial qualities of Philo's structured exegesis.[15]

How is this structure achieved and what are its features? Cazeaux introduces two principles and a number of techniques which together account for the structure of the individual treatise and its parts as he sees it. The first principle is that of *substitution* ("suppléance"). Taking the unity of scripture as his starting-point, Philo continually invokes other texts to explain his base-text. Thus the text in Genesis is explained with recourse to a text in Exodus, the figure of Moses is substituted for that of Abraham, and so on. Explanation and substitution do not lead merely to a doubling up, but introduce deepening, contrast, nuance.[16] The second principle, given the name of *redundance* ("redondance"), is also

based on the assumption of the unity of scripture. Philo's exegesis is fundamentally teleological, explaining one phrase or verse, but at the same time looking forward to and working its way towards the next. This is possible because the second phrase or verse is partially redundant, repeating aspects of the previous one but also adding new elements. Through the teleological method control and direction are introduced into the exegesis,[17] for the gallery of substituted texts and figures are skilfully guided towards the (partially redundant) thematics of the following text. Cazeaux uses here the image of the magnet, which patterns the rows of iron filings around and between its two poles.[18]

The techniques which Cazeaux discovers in the structuring of Philo's exegesis cannot be discussed in detail here. They depend for the most part on the two notions of *symmetry* and *movement*. Philo organizes his substituted texts and figures into symmetrical patterns of correspondence and contrast, positive and negative features.[19] The movement of the exegesis occurs as the reader proceeds through the symmetrically organized clusters of texts, symbols and figures. A special technique, picturesquely labelled "acceleration" or "envoy", is found at the end of such clusters, when the themes are all of a sudden cinematically flashed past or are concentrated in one figure.[20] It will be clear by now that the basic unit of Philo's exegetical structures, according to Cazeaux, is not the treatise as a whole, but the "chapters" into which it is divided and which are based on the lemmata of the scriptural text.[21] By means of his two principles and the diverse techniques Cazeaux is able to discern recurring structural patterns in the chapters and lesser units of Philo's exegesis. These patterns are made clear to the reader in some 140 diagrams placed at regular intervals throughout the book. To take an example, the structure of the chapter *Congr.* 83-121 can be illustrated as follows:[22]



Cazeaux's remarkable discovery is that, in spite of endless variation, it is the same basic pattern that recurs over and over again. He calls it a "cradle", "curve", or "parabola". Its symmetrical form is most often achieved by means of a chiasmic construction, with a central section acting as "hinge" or "axis" (as in the above example).[23] The line illustrating the cradle has an arrow-tip to indicate the movement of the exegesis, produced by means of its underlying structure.

What meaning is contained in and conveyed by means of these recurring structures? Cazeaux's views can be subsumed — the systematization is mine—under four headings.

Firstly, the development of the exegesis is determined (and the movement controlled) by a number of concepts, some dialectical and rather abstract (unity/multiplicity, appearance/reality, contiguity/separation, positive/negative, static/dynamic etc.), others more philosophical or even mythological (person/object, Lord/God, transcendence/immanence, birth/death/resurrection, time as past/present/future etc.). The purpose of these is not any kind of philosophical or theological investigation; they are "categories" which regulate the flow of the exegetical themes.[24]

Secondly, the heart of Philo's thought lies in his figures (i.e. Biblical characters or themes associated with characters) and the grouping of these in constellations. The procession of Biblical figures, explored by substitution and teleological anticipation, record (or indeed re-enact) the history of divine action and human response, as formulated in the polarity of Genesis and Exodus, the history of creation and the history of salvation, the Patriarchs and the people of Israel, contemplation (i.e. cosmos) and cult (i.e. Law).[25] What emerges in all clarity here, according to Cazeaux, is Philo's preoccupation with time, not in the philosophical sense, but as expressed in terms of movement, development, history.[26] And in the process history of the soul and history of the people should not be seen as antithetic, but complementary, virtually coalesced.[27]

Thirdly, Cazeaux perceives a repeated movement from philosophy to scripture. The unaided reasonings of philosophy have strict limitations; their insufficiency is disclosed to all when they are overtrumped by the superior knowledge based on revealed Mosaic scripture, when abstract reason yields to concreteness and meaning.[28] Fine examples are found in the long chapter on the Logos in *Quis heres*.[29] This mini-treatise confirms Festugière's view that in philosophy (and also in theology) Philo is

no more than a "simple bachelor". But this is no reproach, if we realize that he sees his task as locating and structuring the conceptual order immanent in scripture.[30]

Fourthly, we come to that aspect of Cazeaux's analyses which shows the most affinities to structuralist literary criticism. By a kind of "doublethink" we must imagine that the movement located in the exegetical structures is not Biblical exposition *in abstracto*, but is actually *experienced* by the characters in the exegesis and also by Philo the exegete and his readers.[31] Thus, to return to the example we used just before, the long section on the λόγος τομεύς is not a philosophical digression, but gives concrete expression, *via* the process of religious discovery contained in its structure, to the propaideutic knowledge that Abraham must acquire in his spiritual quest. And Philo in writing the treatise, as well as his disciples in reading it, follow the same spiritual itinerary.[32]

There is, therefore, a single universal schema, on which the structure of Philo's exegetical treatises is based and which accounts for their total coherence.[33] It lies hidden under the surface of the text, like a tattoo under the skin,[34] and can only be laid bare by the patient labour of detailed analysis. The proof lies in the results gained:[35]

> Nous souhaitons que notre preuve soit cherchée et reconnue dans la répétition féconde des hypothèses, dans l'économie dont elles témoignent en voulant «sauver» le texte de Philon, dans la simplicité qu'elles prétendent faire régner.

The reader is likely to consider this talk of economy and simplicity somewhat naïve, when he has toiled his way through 465 pages of extraordinarily detailed and complex analysis. In this analysis Cazeaux does not deal with each of the five treatises in the same way.

The discussion of *De migratione Abrahami* deals with the whole treatise, but has what the author calls "une charactère plus rapide" (116 pages).[36] Recording the stages of Abraham's mystic pilgrimage, the treatise has its central point in the announcement of the *telos* (§127-175), which by its future orientation separates the present of the divine gifts (first part) and the past of the paths already traversed (third part).[37] The next treatise *Quis heres* receives a fuller treatment (202 pages). Once again the spiritual journey of Abraham is central, this time in terms of the schema birth-death-resurrection.[38] A chief object of the discussion is to show how the long chapter on the Logos is perfectly integrated into the plan of the treatise as a whole.[39] The problem of a so-called digression is also the subject of the much briefer discussion of *De*

congressu (26 pages). The excursus on the decad must be seen, according to Cazeaux, as the hinge on which the structure of the entire treatise turns.[40] The analysis of *De fuga et inventione* again covers the whole work, but is this time "precise", "austere" (94 pages). The three main themes—flight, finding/searching, source—are each subjected by Philo to a logical division, and each time his basic cradle schema can be discerned. The base-text may at times seem rather distant, but in fact a wonderful harmony is achieved.[41] The treatment of *De mutatione nominum* is once again short (26 pages), concentrating exclusively on §1-38. Abraham is now on the threshold of autonomy, as now becomes visible in the movement from the divine name κύριος to the name θεός in Gen. 17:1. The teleology and subterranean logic of Philo's exegesis emerge very clearly here.[42]

On the second and final part of the study we can be brief. One suspects that Cazeaux would have preferred not to give a "synthetic" presentation at all, for any form of synthesis is inimical to the nature of Philo's thought. But the methods of modern scholarship constrain him. The procedures of Philo's exegesis are grouped under four headings: grammar (philological tools used in exegesis); rhetoric (methods of organizing the *logos*); dialectic (movement between polarities); philosophy (categories of understanding leading to the intervention of scripture).[43] The Hellenism of this classification is more apparent than real; its author regards it as no more than symbolic.[44] The reader will find it useful, but only as a supplement to (not a replacement for) the earlier analyses. Cazeaux's study is guided, he assures us, not by a theoretical framework, but by artisanal intuition.[45]

What is the net result of Cazeaux's research? The consummate artistry of Philo's structural exegesis, the "jeu Philonien" of allegory and hidden meaning, his uncompromising Biblicism—all these combine to produce what is called "un livre défait", a book that is not a book as we have come to know it.[46] We must not make the mistake of subjecting Philo to the "iron collar" of deductive logic or psychology.[47] The tapestry of his *logos* is inimical to a "Hellenizing" discursive reason; it follows the logic of scripture in the structural logic of its own commentary, hidden under the surface of the text. The "livre" is "défait" because it remains unachieved, because it does not try to explain everything. It explores and articulates, but does not fill in the "spaces" of scripture. The *Eigenart* of Philo's exegesis comes into clear relief when it is compared to the rapidity and directness of Patristic exegesis.[48]

The Alexandrian, unlike his successors, is not trying to *prove* preconceived ideas. Presupposing only the unity and self-sufficiency of scripture, he allows it slowly to unfold...

Having set out the contents of Cazeaux's study as accurately and persuasively as we could, it is time now to conjoin some evaluatory remarks. Since the tenor of these will be predominantly critical, we should begin by emphasizing that the book is not without certain merits. Its starting-point, the affirmation of the centrality of scriptural exegesis in Philo's thought, is sound, indeed mandatory. The importance of the principle of substitution—another way of saying that scripture is explained *via* scripture—is proven beyond all doubt. The principle of teleological organization cannot, I believe, be given the universal scope claimed by Cazeaux. But on a number of occasions he shows convincingly that Philo anticipates and works towards Biblical texts and themes which he intends to incorporate into his exegesis.[49] In the analysis of Philo's treatises many penetrating observations can be read with profit. In particular the treatment of Philo's more taxonomic sections (catalogues, divisions, word analyses etc.) is intriguing. Even if we do not see cradles, curves and hinges everywhere, we may be persuaded that Philo's methods are not as haphazard as has often been thought.[50]

But does this massive study present us with *the* key to the secrets of Philo's exegesis, as it claims to do? Regrettably the book has been conceived and written so as to resemble those capsules we get from the chemist. They must be swallowed whole or not at all; if we open them up and want to taste just a little, the result is rather unpleasant. My answer to the question just posed must be decisively in the negative, for the reason that the study presents a picture of Philo's writings and thought which I find entirely unconvincing. I shall try to compress my objections into five points, beginning with a couple of lesser importance.

1. *The lone ranger.* It is Cazeaux's deliberate policy to avoid all discussion with the results of Philonic scholarship.[51] Like David, he prefers to confront Goliath (Philo!) unencumbered by the arms of Saul.[52] The numerous works cited in the Bibliography are virtually never referred to.[53] This policy does the reader a great disservice. Nothing, of course, is more boring than pedantic discussions with other scholars, if merely held for their own sake. The function of such discussion must be to orientate the reader in what he already knows and what he must

unlearn, and as such it is *indispensable*.[54] Cazeaux's reader feels like a cowboy on the endless prairie with "ne'er a signpost in sight". Moreover no attempt is made to place Philo in the context of his own times and his own situation—as if the man were a Biblical expositor pure and simple, floating in the ether with only a copy of scripture to keep him company.[55] If, for example, the words ἄμορφον καὶ ἄποιον in *Her.* 160 translate the words *tohu wabohu* in Gen. 1:1, as Cazeaux maintains, should we not hear something about Philo's knowledge of Hebrew? Does this view not contradict the exegesis in *Opif.* 16-35? And is the Middle Platonic interpretation of the *Timaeus* not relevant?[56] Time and time again the reader observes that Cazeaux's obsessive preoccupation with his own manner of reading Philo leads to a *disdain for detail*, when such detail is not required to corroborate his thesis.[57]

2. *A warped interpretation.* I am not persuaded by Cazeaux's analysis of *Sacr.* 82-85, on the basis of which the book receives its title, namely that the piece of embroidered work (ποίκιλμα) refers to Philo's treatises, chapters (κεφάλαια) to the divisions of his treatises, demonstrations (ἀποδείξεις) to the figures and themes they contain, constructed reasonings (κατασκευαί) to the "systématique" or subterranean logic of scripture.[58] There is not a single indication in this text that he is describing the literary praxis of his own commentaries on scripture. In fact the entire passage of the (admittedly difficult) allegory on the words of Lev. 2:14 in *Sacr.* 76-87 should be read at a high level of generality. The offering to be brought to the Lord is both the properly disposed soul and its *logos*, and the meaning of the latter shifts (creatively or confusingly, depending on how you look at it) between "reason" and "language", between ordered thought (philosophy) and ordered expression (rhetoric). As is his wont, Philo appropriates material from Greek philosophy and rhetoric for purposes of illustration.[59] If we were to read the whole allegory literally, we might conclude from §78-79, as Goodenough did,[60] that scriptural teaching should be abolished, and that is certainly *not* Philo's intention! The clue to the organization of Philo's treatises is not to be found here. I suspect that Cazeaux grossly overestimates the literary pretensions of Philo's scriptural commentaries. The task of these is to elucidate the *logos* hidden in scripture κατὰ τὸ δυνατόν, not to emulate scripture with a *logos* of their own.[61]

3. *Philo maxime Judaeus.* Cazeaux says on more than one occasion that he does not wish to contest other ways of reading and analysing Philo.[62] But it should be clear by now that his approach has a markedly

"totalitarian" tendency. And on closer examination we observe that, if brought in relation to the perennial polarity of Philo Judaeus and Philo Alexandrinus that has come to exist in Philonic scholarship, it takes up an extreme position on the side of Judaization, thereby neglecting very important aspects of Philo's thought. Perhaps not too much should be read into Cazeaux's depiction of Philo's exegesis as "subtle Rabbinism".[63] But what could be more eloquent than the following remark (to the example involved we shall return below)?[64]

> L'attention portée par Philon à ces pronoms manifeste qu'à sa manière Philon est parti à la recherche de la substance: l'Écriture juive l'oriente vers un modèle de la «personne»; au lieu de suivre Aristote et les Physiciens grecs, pour qui le modèle de la substance est à chercher du côté de l'objet du monde, Philon obéit aux schémas de la pensée juive. L'être est à chercher du côte (*sic*) de la personne humaine, insérée dans un temps qui intéresse la divinité et la révélation de la divinité.

The understanding of allegory as an experience midway between reason and aesthetics, the "jeu sérieux" of imagination and memory in search of the "logique profonde" of scripture,[65] cannot but have the effect of reducing the influence of Greek thought on Philo to a minimum. The subject has too broad a scope to be adequately discussed within the confines of this review. We briefly mention three aspects.

(1) Far from rejecting the "iron collar" of rationality, Philo in fact embraces it with fervour. The ideals of Greek philosophy—*logos*, virtue, perfection/immortality, contemplation—are taken over and adapted for the purposes of understanding scripture. There is no movement from philosophy to scripture, but rather the realization that the study of scripture *is* the true philosophy. Allegory is the indispensable vehicle in this process. To be sure, it does not encourage the pursuit of philosophical systematics. Nothing could be further from Philo's intentions. But it does allow the imposition of Greek philosophical ideals on the Biblical text with the result that the "flavour" of Philo's thought —and here my view is diametrically opposed to Cazeaux's—stands worlds apart from that of the Biblical narrative (and the exegesis of the Rabbis).[66]

(2) The reading of Philo's exegesis in terms of the history of creation (Genesis) and the history of salvation (Exodus) leads to a serious overestimation of the role of history in his thought. Cazeaux refuses, as we saw, to distinguish between the soteriological history of the people of Israel and the spiritual history of the soul; both occur in the book Genesis, both occur in the allegorical exegesis of its contents.[67] But in a

nuanced analysis A. Jaubert has shown that in Philo the notion of the covenantal relation essential to this "historical" approach almost wholly recedes in favour of the theme of the spiritual experience of the soul.[68] It is not a matter of either/or here, but of priorities. Through the influence of Greek philosophical ideas the historical figures of scripture tend to be allegorically reduced to states of the soul in search of knowledge of God as ὁ ὤν/τὸ ὄν. In a paradoxical way these figures, by being taken to represent the spiritual exodus of the individual soul, come to lose their own individuality.[69]

(3) The conclusion cannot be avoided that Cazeaux disallows the influence of Greek philosophy on Philo on *a priori* grounds. It is claimed that "une recherche d'histoire littéraire permettant de noter les critères de l'éclectisme qui joue dans les emplois de la philosophie" is a study posterior to and independent of his own analysis.[70] In practice such a division of labour must and does lead to disastrous results. Cazeaux consistently *makes no attempt* to understand the philosophical background of Philo's explanations, with the result that his analyses repeatedly make statements and reach conclusions which *cannot* be correct, because from the philosophical viewpoint adopted by Philo they are irrelevant, absurd or simply impossible. To give a trivial example (others will follow below): when in *Fug.* 123 Philo cites the Biblical words καρδίαν συνιέναι (Deut. 29:4), it is abundantly clear that καρδία is understood as parallel to λογισμός in §121 and νοῦς in § 124 (Ex. 7:23).[71] Philo can do this because in Stoic philosophy the heart is the location of the ἡγεμονικόν, man's reasoning faculty. When it is stated that "le «cœur», désigne en hébreu autant l'intelligence que l'affectivité",[72] this is not only irrelevant (Philo reads Greek, not Hebrew), but also positively misleading, because it runs counter to the fundamental (philosophical) dualism of reason and unreason upon which the exegesis is based. Such examples could be multiplied *ad libitum*, for they are the unavoidable result of the method which the study adopts.

4. *Expositor subtilis.* Duns Scotus, the Medieval *doctor subtilis*, need not fear, Cazeaux's Philo is only a bachelor in philosophy. But as an exegete he is surely entitled to that doctorate *summa cum laude*. Affirmation of the *subtlety* of Philo's exegesis (and not seldom of his interpreter) runs like a purple thread through the tapestry of Cazeaux's book.[73] The reader, however, will soon wish to replace the word with "hypercomplexity" or "abstrusity", for the interpretations which he must work his way through are of such a labyrinthine intricacy that they

make the contents of the Talmud or the *Metaphysics* of Aristotle read like a comic-strip in comparison. It seems to me entirely *improbable* that an author, no matter what genre of writing he used, should attempt to convey this meaning in the manner envisaged by Cazeaux. (It may well, in fact, be *impossible*; uncovering a hidden literary structure is one thing—this study has shown that it can be done—but actually devising and concealing it is quite a different matter.) Tucked away in the middle of one of his analyses is the telling phrase, "cohérence oblige".[74] Indeed, coherence is compelling, and, we might add, compulsive. Having made the assumption of the total coherence of Philo's exegesis, and having moreover discovered to his own satisfaction the universal schema that effectuates that coherence, our author is *compelled* to go to extreme lengths to demonstrate the validity of his own thesis. It is the method of the Procrustean bed. A remarkable result is the frequency with which Cazeaux, in reconstructing the structure of Philo's treatises, ignores the structural markers that Philo himself gives. The interpretation of *Sacr.* 82-85, so important to his thesis, furnishes an example. The tetradic articulation of the allegory is clearly indicated by Philo (§76 "νέα" μὲν διὰ τόδε, §80 ἔστω δέ, §82 ἔστω δέ, §85 χρὴ δέ ... μετὰ τὸ "χίδρα"). Cazeaux has decided for the purposes of his interpretation, however, that the break between §81 and 82 should be effaced, so that the example of Jacob and Esau in §81 reflects on the division of the *logos* in §82-85 (a mistaken interpretation in my view—Philo's exegesis is often much more episodic than he is prepared to allow).[75] So he translates ἔστω δέ at the beginning of §82 with "cela ne veut pas dire que ..." This is not reading what Philo says.

5. "*Philonisant à notre tour*". Once again a casual phrase is highly illuminating.[76] The most astonishing claim that this book makes—it is inherent in its entire design—is that the Biblical text, the Philonic exegesis and Cazeaux's interpretation are all talking on the same wave-length.[77] The contrary is true. We can formulate it in the following way: what Philo does with the Bible, using it as a springboard for his allegorical speculations, is precisely what Cazeaux does with Philo. He is not helping us to understand the man Philo better, but using Philo's ideas and writings to build a cathedralic edifice of his own invention. The "jeu Philonien" which we constantly read about is in fact nothing else than the "jeu Cazelien", an aesthetic experience entirely divorced from reality like the Glass bead game in Herman Hesse's great novel. Moreover, as our author himself admits, the actual harvest of the book is very

thin.[78] Not that it does not contain enough material. To the contrary, the endlessly intricate analyses give rise to an overwhelming *surfeit of meaning*, which soon has the effect of numbing the reader rather than stimulating him. And when it is realized that this surfeit reduces itself to the repetition of a structural logic that is both subterranean and subrational, disappointment is likely to ensue. Having made these remarks, which may seem rather harsh, let me immediately add that from the literary point of view the book is a considerable achievement. It is clear that Cazeaux, "Philonisant à son tour", has made a concerted attempt to adopt Philo's style and methods, as he sees them, in the composition of his own study on Philo. This gives the whole enterprise a remarkable consistency. So, for example, the analysis is meant to proceed with the same slowness that the Bible and Philo exhibit.[79] Some of the results of this deliberate *mimesis* are more successful than others. The interweaving of the themes of research throughout the lengthy analyses is skilfully done. The page-long paragraphs (sixty or eighty lines are no exception) of seamless prose are less agreeable.[80] Personally I cannot regard the whole undertaking as a success, for reasons already outlined. But the attempt compels our admiration.

It would be unfair to halt at this point. The objections which we raised were presented in general terms. But it is clear that Cazeaux regards his thesis as validated above all by the persuasiveness and convergence of his textual analyses. We shall now give five examples, one from each treatise discussed, in which the deficiencies of his methods clearly emerge. Unfortunately limitations of space dictate a sketchy treatment.

Migr. 36. On p. 64 we encounter the following question and answer: "Lorsqu'au §36, il attaque l'interprétation raisonnée du mot «*VOIR*», en le tournant sur ses trois faces: «*faire voir*» — «*celui qui voit*» — «*Celui qui fait voir*», de quel texte de l'Écriture entreprend-il alors le commentaire? Il traite *simultanément* (tout est là) et de son Jacob, devenu en un seul et même homme, le «*VOYANT*» (§39), et d'Abraham à qui Dieu s'est adressé: «*Je te ferai voir*»." My answer would differ. The scriptural text dealt with is the base-text Gen. 12:1 and in particular the words ἥν σοι δείξω. Note how the last words in §35 prepare the transition, and how the rather obscure citation of Ex. 15:25 in §36 is prompted by the word ἔδειξεν in that text (wholly ignored by Cazeaux). It is correct that the explanation in §36-42 is triadic, dealing in turn with τὸ δεικνύμενον, ὁ ὁρῶν, ὁ δεικνύς. This is not, however, an "interprétation raisonnée" of the word 'to see', but of the words ἥν σοι δείξω in the Biblical text (σοι is equated, by substitution, with Israel ὁ ὁρῶν θεόν). The ruse here is thus Cazeaux's, not Philo's, achieved by translating the verb δεικνύναι by "faire voir" in-

stead of "montrer". What has led him to introduce this ruse, which distorts the meaning of Philo's words? The motivation is undoubtedly his desire to submit to the "imperialism of symmetry" (p. 564) and to establish a dialectical movement between Jacob-Jacob (§27-33) and Jacob-Israel (§38-39), bridged by the account of the exegete's experience in §34-35. Such a movement seems to me illusory, because Philo is dealing with different parts of the base-text, different substituted texts, different (though connected) exegetical themes. The concatenation is more textually based, the treatment is more episodic than Cazeaux will allow. But when he affirms (p. 67) that during this passage Philo has Gen. 12:7 (καὶ ὤφθη κύριος τῷ Αβραμ) in mind, he may well be correct (note how ἥν (γῆν) remains unexplained).

Her. 31-39 (a passage with important implications, p. 191). Here follows a (selective) commentary on a commentary on a commentary.

P. 193. "L'exégèse de «*Moi*» commande les §34 à 39; «*Quoi?*» permet de résumer les §31-33; le pronom «*Qui?*» — hors du texte biblique — se trouve à la frontière de ces deux volets." Cazeaux is talking here about what he calls the "structural logic" which is interior compared with the external structure formed by the Biblical citations (cf. p. 167). This double structure is unnecessary; the parts of the base-text cited in §31 and 34 are sufficient to explain the train of the thought. Nor can I agree with a movement from τί (scripture) through τίς (philosophy) to ἐγώ (scripture). The words τί μοι δώσεις lead to a discussion of divine grace, which is a relatively self-contained piece of exegesis. The words τίς ἂν γένοιτο ... κληρονόμος are indeed transitional, but are anticipated from Gen. 16:3-4 in order to explain Abraham's next words. τίς ... κληρονόμος is according to Cazeaux a purely philosophical phrase (not true), which "saves" the Biblical text (by offering a connection, cf.p. 195). Yet philosophy (τίς) advocated the model of substance, scripture (τί) the model of person. None of this is particularly compelling. No reader confronting Philo's words can reasonably be expected to find a system of pronominal metaphysics in this passage.

p. 194. "L'opposition (limité/illimité) se poursuit au §33, où nous lisons: «*Que me donneras-tu après m'avoir donné des* (*biens*) *infinis?*» — Τί μοι δώσεις, ἀμύθητα δούς;" We must object to the translation (another none-too-subtle ruse). If Philo had meant infinite, he would have written ἄπειρα. ἀμύθητα ("untold", "countless") stresses the extent of divine beneficence, not "la démesure plurielle et étouffante". But there is more at stake than a translation here.

p. 195. "Jusqu'ici, en effet, Abraham reste plongé dans l'abondance illimité, comblé qu'il se reconnaît par le don de Dieu..." Cazeaux's interpretation of §31-33 is vitiated by a failure to take into account the philosophical doctrine on which Philo's remarks are based. It is aphoristically phrased at *Spec.* 1.43, χαρίζομαι δ'ἐγὼ τὰ οἰκεῖα τῷ ληψομένῳ, and explained in terms highly reminiscent of *Her.* 31 at *Opif.* 23. God in the fulness of his being distributes his beneficence (both ontological and epistemological) to the extent that the recipient is able to receive it, and for this reason it must be measured. Abraham is not already "champ infini" (p. 194); that is what he *would be* but for the measurement of the Logos. This measurement is not "objective" (*ibid.*), but accommodated to Abraham's ability to receive. Hence the tension of the passage, since the patriarch does not know the extent to which he will be able to receive the proffered grace. There can thus be no question of a movement on Abraham's part from "unlimited abundance" to "measured limit" (what he has already received must be already measured), nor from infinite plurality (ἀμύθητα!) to a singular limited essence. But the whole of Cazeaux's analysis of §1-39 stands or falls with this movement.

p. 199. Must we really take §34-39 as purely ironical? This would be to neglect man's οὐδένεια (§29-30) and the concomitant recognition of God's graciousness (§31). How does Abraham know his own οἰκεῖα (cf. *Spec.* 1.43)? (Note how the διορατικὸν γένος is already established, but Abraham does not know whether his membership will lead to progeny. The allegory takes little account of Abraham's role as founder of the Jewish race.)
p. 200. "Une cohorte de passions". Surely inappropriate for the sage desiring to attain virtue and excellence. At the least we must think of εὐπάθειαι. In fact the subject of πάθη is not broached here.
p. 202. "S'il restait sans enfant, Abraham ne rejoindrait pas la hauteur du ciel: il ne retrouverait donc pas son origine naturelle de πατὴρ μετέωρος." True, Abram is not yet Abraham, so Philo's words in §34 could remind us of his etymology. But how could Philo mean that Abraham in any way returns to his Chaldean past, from which he emigrated? Probably the etymology is irrelevant here. The thought of ἀθανασία as the ideal of the sage has summoned an allusion to the οὐράνιον φυτόν in Plato *Tim.* 90a (M. Harl in her commentary, *Les œuvres de Philon* ... 15.49, is too negative on this). Cazeaux's neglect of the Greek philosophical background of Philo's words leads to a hazardous interpretation.

Congr. 99. Cazeaux's analysis of §83-121, with its four cradles formed into one big cradle, is a masterpiece of ingenuity. But does it help us understand Philo's text better? On p. 369 and 378 we learn that the pivotal point of the symmetrical construction of the passage is §99, virtually the half-way mark of the whole treatise (n. 23). The hapless reader, who finds here brief references to the (verbally similar) texts Gen. 28:22 and 14:22 as part of the treatment of the theme of tithing, will be astonished to discover how much he is actually missing because he has failed to comprehend the "deep structure". Here are some samples (p. 378): "Il est [§94-102] dans le traité le point d'invasion où la lumière supérieure enlève et transfigure les reflets de la propédeutique ... Il existe dans la vie d'Abraham un point — et peu importe la chronologie — où il aborde aux rivages plus parfaits de l'action de grâces. Quand il fait retour de la «dîme», le voici qui touche barre, avec la complicité de Melchisédeq, une figure accomplie, tutélaire, liée comme Isaac à ces «*moments*» — καιροί — qui dépassent le cours des heures et signifient le rapt de la science et de l'exercice par la Nature immédiate, qui de soi apprend et connaît par soi (§99). On ne s'étonne pas de rencontrer également dans ce §99 les trois Patriarches de la triade mystique ... L'«instant» privilégié de Sara contient les trois moments du temps, passé, présent et futur, et l'une de ces trois figures surmonte toute mesure temporelle." My question is: how can the reader reasonably be expected to pick up these messages when there is no talk of them in the text? A brief glance at §99 will confirm that nothing is said of καιροί, of "mystique", of "les trois moments de temps".

Fug. 94-102. Some comments on the analysis at p. 405-408.
(1) The arithmological observations are irrelevant; if they had been important Philo would have mentioned them. The number six possesses perfection, but it is the wrong kind of perfection for theology (cf. *Opif.* 13).
(2) Cazeaux is right in his criticism of Goodenough. But when he writes (p. 407) "Retenons le pragmatisme de Philon: il tire les éléments d'une construction locale dans le sens favorable au plan du traité.", the last four words should in my view be replaced with "à l'exégèse du texte". Curiously our author seems unaware that *QE* 2.68 is preserved in

Greek (part of the only section of the *Quaestiones* to come down to us in a direct tradition).
(3) A minor point: Philo does not relate θεός to the noun θέσις (translated "position") in §97, but to the verb τίθημι ("place", "establish").
(4) A point of more consequence: there is no basis for Cazeaux's contention that in §102 Philo divides between the "metropolis" as the dwelling-place for the Levites who have found the Logos and the five other cities as places of refuge for the manslayers. All six cities are available to both groups, but on different conditions, i.e. the distinction in the last sentence is between κατοικήσει and καταφυγάς. Once again it is the quest for movement (p. 406 "le passage du Lévite au Logos') which brings about the forced interpretation. The envisaged connections with earlier themes in §8 and 24-38 (μείζονα) are far-fetched.

Mut. 15-17. The compact analysis of §1-38, based on the tension and dialectical movement between the two divine names in Gen. 17:1, is a fine example of Cazeaux's methods, not least because this passage is, from the philosophical and theological point of view, one of the most interesting in Philo. It is clear that in §15-18 Philo outlines a progression from the Chaldean quest for immanent causation to recognition of God's ἀρχή, and then on to a higher gift indicated in the words ἐγώ εἰμι θεὸς σός. But in the endeavour to construct the *entire* chapter in terms of the above-mentioned dialectic an impossibly complex and unconvincing result is achieved. Space prevents the discussion of more than one detail. On p. 483 we read: "Faut-il souligner la maîtrise du commentaire? Et, par exemple, on doit pouvoir considérer comme objective la relation suivante: Θεός, au début, est dit n'être pas employé κυρίως; à la fin, la «*Cause*» est désignée sous le nom de Κύριος, mais sa dénomination reste οὐ κύριον. Cette double impropriété apparaît comme une vérité dialectique par rapport á l'imagination chaldéenne (à la fin du §17: ἐφαντασιώθη). Surely a red light should flicker in our minds at this point, for Philo never associates the divine name κύριος with causation, but always with rule or sovereignty. And when we look at the text we find in §15 that Philo is quite explicit: ὥστε τὸ "ὤφθη κύριος τῷ Ἀβραὰμ" λέγεσθαι ὑπονοητέον οὐχ ὡς ἐπιλάμποντος καὶ ἐπιφαινομένου τοῦ παντός αἰτίου. But Cazeaux proceeds to translate ἀρχή in §15-17 as "cause", possible because of "un jeu de mots, qui en est à peine un, sur ἀρχή «pouvoir» et «cause»" (p. 481-2). Now ἀρχή can mean many things, including "beginning" and "principle", but "cause" is not one of them. The analysis (see the cradles on p. 480, 482, 488) is thus at least partly based on a flawed understanding of Philo's doctrine of the divine powers.

Let us bring our discussion of Cazeaux's study to a close with a final quote:[81]

> En tout cela, Philon use d'une habileté presque diabolique, dissimulant le procédé, faisant coïncider les observations les plus superficielles avec le secret dessein d'une providence littéraire à qui rien n'échappe. Et nous pensons que le lecteur moderne peut bénéficier, jusque dans le détail, de ce détour immense que nous lui imposons.

Why, we may reasonably ask, should Philo be so diabolically secretive? His task as commentator is to elucidate the secrets of scripture, not to

enshroud them in a well-nigh impenetrable cloud of secrecy of his own devising. To be sure, Philo practises an esotericism, but it is a *transparent* esotericism, into which readers possessing the right qualifications can be initiated by reading his books.[82] Cazeaux has fallen into the same trap that earlier ensnared great scholars such as E. R. Goodenough and H. A. Wolfson, namely the temptation to engage, not on an investigation of what Philo actually said, but on a reconstruction of what he would have said if he had articulated what he had really meant to say...[83]

What, then, about the "immense détour"? It is not the task of a reviewer, except in exceptional cases, to discourage others from reading the book being reviewed. Nor would I wish to do so in this case. Unfortunately, as was noted above, this particular book must be read in its entirety or not at all. My advice to the prospective reader is to begin with its most accessible chapters, the compact analyses of *Congr.* 83-111 and *Mut.* 1-38,[84] and decide for himself or herself whether the detour will be worthwhile. My fear is, however, that, confronted by the astonishing difficulty and minimal harvest of this study, he or she will disappoint the expectation of its author.

II

As we already stated in our introductory remarks, the second book to be reviewed stands in marked contrast to the first. It is a team effort, and does not aim to produce a synoptic view on any aspect of Philo's thought or work. Its origins lie in a project entitled "Philo of Alexandria, An Interdisciplinary Study in the Fusion and Diffusion of Cultural Traditions", carried out in 1976-78. The leaders of the project, David Winston and John Dillon, formulate its aim as follows:[85]

> ... the purpose [of the project] was to attain, by means of an interdisciplinary team approach, new and more detailed insights into the immediate sources and true nature of Philo's work. The pair of treatises *De Gigantibus* — *Quod Deus* were chosen for the production of a detailed commentary on a representative section of the Philonic corpus to serve as a paradigm for the type of commentary which we felt was needed.

The team consisted of eight scholars, all of whom were at the time working in the United States, with one important exception in the person of the French scholar, the late Valentin Nikiprowetzky.[86] As the title of the project implies, the members of the team are specialists in the diverse

scholarly disciplines related to the study of the writings of the Jewish-Alexandrian exegete and philosopher.

The book which acquaints us with the results of the research project consists of a Commentary on the two Philonic treatises *De gigantibus* and *Quod Deus immutabilis sit*, preceded by an Introduction which is almost twice the length of the commentary it introduces. The introduction is further divided into three sections, discussing the formal, stylistic/literary, and philosophical aspects of the two treatises respectively. It is stressed in the Preface that "each author is responsible for his own contribution to the introduction, and no attempt has been made by the editors to harmonize the various views expressed". In our review we shall deal in turn with the four main parts of the book. The discussion of the first part, with which we begin, will be slightly more expansive than the rest on account of its direct relevance to the main theme of this article.

The first section of the Introduction, entitled "The Form of Philo's Commentary", commences with what is the longest and arguably the most important contribution to the entire book.[87] In it Nikiprowetzky undertakes to examine the methods of Philo's exegesis in the two treatises dealt with in the Commentary. The two works—which may well have originally been a single work[88]—constitute an excellent test-case, he argues, for they place all the problems confronting research on Philo's exegesis in a particularly clear light. Formally they are best regarded as two "commentaires suivis ou perpétuels" on Gen. 6:1-4a and 4b-12, without a clear marcation between them and lacking any true external or internal unity.[89] Does this mean that we must side with those who adopt a very critical attitude to Philo's writing, or should we conclude that these treatises, in spite of their lack of unity, do show that Philo is a writer who gives his exegesis a clear and coherent structure? It is the aim of Nikiprowetzky's chapter to resolve this question.

The chief reason that the structure of Philo's exegesis is so badly misunderstood must be sought, in the opinion of our author, in the failure to recognize the "mother-cell" of his exegetical developments, namely the *quaestio* followed by a *solutio*. The development of the exegesis lies in the progression from one question and answer to the next, these being in every case based on the biblical lemma under discussion.[90] Any attempt at producing a synthetic analysis of this progression is foredoomed to failure. Philo's exegetical treatises are in fact literary

adaptations and developments of the basic method of the *Quaestiones in Genesin et Exodum*. In the case of *Gig.-Deus* we are in the particularly fortunate circumstance of having at our disposal the sections of *QG* which deal with the same biblical text (1.89-99).[91]

The analysis of the two treatises which Nikiprowetzky presents is entirely based on the theory just outlined. Their contents are divided into a sequence of 14 questions and answers, varying in length from 3 *capita* (*Gig.* 55-57) to 44 *capita* (*Deus* 140-183) of text. For each question and answer the biblical lemma under investigation, the *quaestio* explicitly or implicitly raised, and an outline of the *solutio* is given. This outline, taking the form of a brief summary of each *caput* of Philo's text, is a quite invaluable aid to the reader who wishes to follow the paths (and blind alleys) of Philo's exegetical developments. It should be noted that the 14 sections in each case involve a starting out from and a reversion to the *main* biblical text under scrutiny (Gen. 6:1-12). Philo's practice of invoking other biblical texts and giving them detailed attention (cf. Cazeaux's "suppléance"), which leads to what Nikiprowetzky calls a "*quaestio* à tiroir",[92] is seen as strictly subordinated to the main structure of the 14 *quaestiones et solutiones*.

Having reached the end of his analysis, Nikiprowetzky concludes that it has very neatly confirmed the original premiss. The aim and method of Philo's commentaries is very similar to that found in the *Quaestiones in Genesin*, but the mode of execution shows a much greater thematic richness and literary sophistication. With regard to Philo's compositional skills he decisively affirms:[93]

> Philon pratique en fait l'art de composer et même, dans la perspective réelle de sa pensée qui est celle des *quaestiones et solutiones*, il le pratique d'une façon parfaitement cohérente et rigoureuse, avec une logique sans faille. C'est un auteur clair.

The chapter is brought to an end with a number of thought-provoking remarks on the significance of the allegorical method (both as an apologetic instrument and as an instrument for spiritual discovery), and on the reasons for the continual oscillation between feelings of fascination and disappointment which is the experience of Philo's modern readers. Interesting parallels are drawn here with the writings of another Jew, Franz Kafka.[94]

It would appear, therefore, that Nikiprowetzky joins Cazeaux in asserting the fundamental coherence of Philo's exegetical structures. The temptation must be resisted, however, to draw the conclusion that

there is a measure of convergence in the results of their research. In fact the methods and conclusions of the two French scholars are galaxies apart. The coherence which Nikiprowetzky discovers is that of a structure based on a sequence of questions and answers, not that of a total integration of countless exegetical themes into a complex tapestry of meaning. The existence of the latter kind of coherence is denied in the strongest terms, because the various questions and answers are for the most part seen as quite independent of each other.[95] A second difference lies in their attitude to the Philonic text. Throughout his analysis Nikiprowetzky displays a fidelity to the letter and spirit of Philo's text which constitutes a shining example for all Philonic scholars and stands in marked contrast to the cavalier methods employed by Cazeaux. Time and time again his positive delight in detail and the attention he lavishes on small but significant points leads to an improved understanding of the Philonic text.[96]

In the following chapter Dillon undertakes to examine the extent to which there are parallels between Philo's exegetical methods and those used by the Platonist commentators on the dialogues of Plato.[97] Although some interesting examples are noted (e.g. the use of ἀπορίαι, levels of interpretation, multiple exegesis etc.), the results on the whole are rather thin. This is in itself, of course, a valuable conclusion. An interesting suggestion made by Dillon is that, in the passages in which multiple exegeses of anonymous commentators are presented, both Philo and Proclus are doing the same thing, "setting up straw men in order to shoot them down".[98] Two minor points of criticism. Dillon does not justify his choice of *Neo*platonist comparative material. Is there not *Middle* Platonist evidence available, much closer to Philo's time (and perhaps place)?[99] Secondly, it is a pity that Dillon's article does not focus its attention more directly on the two treatises being commented on in this book.[100]

In a third contribution David Gooding and Nikiprowetzky collaborate in examining Philo's use of the Bible in the two treatises.[101] Nikiprowetzky provides us now with a list of all the references to the biblical text, amounting to a total of 61.[102] The LXX text and Philo's text are placed side by side, and brief comments are made on the frequent discrepancies between the two. We are thus given insight into a fascinating scale of biblical usage, ranging from (sometimes) accurate quotation to (more often) inaccurate citation, allusion and adaptation.[103] As we shall see, the list is all the more invaluable because of the

important role played by references to the biblical text in the structure of Philo's exegesis. Gooding adds some interesting remarks on other aspects of Philo's use of the Bible, such as his manifest lack of knowledge of the Hebrew underlying the Greek version and his frequent misrepresentation of the meaning it intends to convey.[104]

An evaluation of Nikiprowetzky's contribution, as presented in the opening chapter, has so far been postponed; clearly the chapter on Philo's biblical usage is intimately connected with it, and had to be taken into account as well. Our verdict, now that we can give it, is double-edged.

1. As a *demonstration of the validity of the theory* on the historical developments encapsulated in the formal features of Philo's exegesis the analysis is highly successful. I am persuaded that Nikiprowetzky is entirely correct in postulating that Philo's exegetical procedures grew out of the *quaestio et solutio* method used in the Synagogue and in Jewish exegesis, and that this origin is still detectable in the structure of the two treatises analysed. Crucial here, as we shall presently see, is not the continual raising of ἀπορίαι, but the piece-by-piece exposition of the biblical text, involving a return to the central text at regular intervals.[105]

2. As an *analysis of the structure and thematic development* of the two treatises the account is in our view less successful, though by no means a failure. The delineation of 14 sub-divisions, each beginning with a return to the main biblical text being commented on, is of the highest importance for an understanding of the treatises' structure. But is it helpful to label each of these sub-divisions as *quaestiones et solutiones*? For two reasons the answer must be in the negative. Firstly, the emphasis placed on the *quaestio* or ἀπορία posed by the biblical lemma is excessive and one-sided. To be sure, Nikiprowetzky can point to some excellent examples of how Philo uses a problem raised by the text to "break it open" and thus embark on his exegesis.[106] But this is only *one* of the diverse techniques which he employs to introduce his explanation of the text. He can just as easily start with an opinion of other exegetes, a semantic distinction, a grammatical observation, and so on.[107] It is no accident that Nikiprowetzky sometimes has great difficulty in determining what the actual *quaestio* of the postulated *quaestio et solutio* is.[108] Secondly, by seeing the structure of the treatises exclusively in terms of his *quaestiones et solutiones*, the French scholar does not pay enough attention to the structural role of the secondary biblical texts invoked in what he calls the "*quaestio* à tiroir". Sometimes the discussion of the

main biblical lemma can be very short, and yet be followed by the exegesis of another, subordinate text which is much longer and more detailed. The most striking example is *Deus* 140-183, which concentrates for the most part on an exegesis not of Gen. 6:12 but of Num. 20:17-20.[109] The relative independence of these developments is insufficiently recognized. A final criticism that can be made of Nikiprowetzky's analysis is more difficult to formulate with sufficient nuance. We have already praised the French scholar for his fidelity to the Philonic text and the great value of his summaries and notes. Yet in the end the analysis he presents suffers from being too static and too descriptive. The combination of an identification of the central *quaestio* and a *caput*-by-*caput* summary of the contents of the *solutio* cannot do full justice to the dynamic element in Philo's exegetical structures. The motivation behind Philo's choice of subordinate biblical texts is often not made sufficiently clear,[110] cases of (teleological) anticipation are not noted,[111] thematic connections made *between* separate *quaestiones* could receive more emphasis.[112] It must be readily conceded to Nikiprowetzky that the 14 sub-divisions which he has found in *Gig.-Deus*, based on exegesis of the main biblical text, are sufficient to give the work(s) a measure of coherence and clarity. But are they in themselves enough to refute Colson's accusation that Philo's method is that of the "inveterate rambler"?[113]

The second part of the Introduction, entitled "Philo's style and diction", continues the good work of the first. In four chapters of varying length John Leopold discusses Philo's knowledge of rhetorical theory, his vocabulary and word choice, the characteristics of his style in *Gig.-Deus*, and the relation between rhetoric and allegory in his works.[114] In each case the twin aims of the project are ably carried out: we learn more about Philo and his *Umwelt*, and we come to a better understanding of certain aspects of the two treatises. The three pages on Philo's vocabulary are particularly instructive, and show how much we can still learn in this area.[115] Leopold is very much aware of the particular purpose of Philo's writings: the frequent use of grammatical terms is the result of his task of commenting on the Mosaic text; for the same reason few remarks are made on style. Philo's awareness and appreciation of questions of style is above all made clear in his own writing.[116] And this awareness of style leads to much diversity:[117]

> He has many styles, plain, florid, solemn, poetic, and vehement, and he must have had many models, Plato and later Academics as well as the Stoic-Cynic diatribists,

> but, in Philo, it strikes me that the *tribōn* of the philosopher is almost always embroidered with the fancy stitching of the poet, who needs a metaphor to denounce even the least of the vices.

A valuable examination of the use of allegorical terms shows that Philo stands closer to the Platonic/Pythagorean tradition found in Plutarch than the purely Stoic tradition represented by Heraclitus (though both have much in common).[118] A final chapter on Philo's use of *topoi* is supplied by Thomas Conley.[119] The *topos* should not be seen as a cliché and an indication of lamentable unoriginality;[120] it in fact serves as an important bridge between rhetoric and philosophy:[121]

> Philo's intentions, in short, may have been in some sense philosophical. But — as with many philosophers of his era — his methods were thoroughly rhetorical.

Further research in this area will certainly lead to valuable results. This entire section of the Introduction is recommended reading.

The final part of the Introduction, entitled "Philosophical themes in the *De Gigantibus* and the *Quod Deus*", is the most disappointing section of the book. Two of its chapters were written a decade ago and have already been published twice elsewhere.[122] Since no attempt has been made to revise them in the light of the specific aims of the Project, there was no need to publish them once again.[123] The two remaining chapters, dealing with Philo's doctrine of angels and the theology of *Quod Deus*, are contributed by Dillon.[124] Both are written in the fluent and lucid style that we have come to expect from the author of *The Middle Platonists*. Their value lies in the numerous interesting observations and stimulating ideas which they contain; an exhaustive treatment of these subjects could not be expected in this context. Two comments on points of detail. (1) I cannot believe that the description ψυχαὶ ὅλαι δι'ὅλων ἀχήρατοι at *Gig.* 8 necessarily entails that the stars are immaterial and have no bodies.[125] (2) Do the remarks on p. 222ff. do full justice to the radicality of Philo's solution to the problem of divine transcendence? The doctrine of the powers commits him to the view that, whenever the Bible uses the epithets θεός and κύριος, God is being spoken of at the level of the Logos. θεός is thus not directly equivalent to ὁ ὤν, even if Philo does not always draw attention to the fact.[126] In this case the attribution of εὐπάθειαι such as joy and mercy to ὁ θεός, as suggested by Dillon, is eminently plausible.[127]

Well prepared by 227 pages of introduction, the reader at last comes to the Commentary proper.[128] The writing of a commentary on Philo is first and foremost a matter of selection. Given the breadth of thematic

scope found in the average Philonic text and the vast amount of background material (mostly from Greek and Hellenistic sources) that can be adduced to explain it, an exhaustive commentary can easily lead to a kind of infinite regress. It is greatly to be regretted that the authors have given no indication of the grounds or criteria on which their selection of explanatory material has been based. We can only try to reconstruct what they were.

The Commentary is divided into ten sections, in accordance with what are seen as the basic divisions of the Philonic text. Each section is commented on at two levels: first "General comments", which give a resumé of the development and main themes of the exegesis, followed by a "Detailed commentary", in which "atomistic" comments are made on diverse details of the text. This procedure is eminently sound and to be recommended for other Philonic commentaries. The main interests and emphases of the Commentary as a whole appear to be the following: (i) textual matters (severely restrained treatment); (ii) explanation of language and terms used (given very full treatment, with much stress of novelties in Philo's usage); (iii) explanation of exegetical themes and (limited) cross-references to other relevant Philonic passages; (iv) elucidation of the sources of Philo's literary and philosophical motifs; (v) discussion of philosophical ideas contained in the text; (vi) historical background given where necessary (often very informative); (vii) parallels (limited) in Rabbinic texts.

The Commentary, such as we have sketchily described it, has both strengths and weaknesses. The most disturbing weakness is its almost total lack of integration with the rest of the book. To begin with, it is strange that its 10 sections were not better correlated with the 14 divisions of Nikiprowetzky's analysis. Moreover, the comments on Philo's use of the biblical text merely duplicate (or worse, contradict[129]) the exhaustive treatment given in the Introduction. Many of the detailed comments also show considerable overlapping with subjects dealt with by diverse contributors earlier on.[130] Some light editing could have easily removed these deficiencies. The strengths of the Commentary, on the other hand, lie above all in the treatment of Philo's language and terminology, and also in the successful location of the origin of so many of Philo's ideas, terms and images in the works of Plato (and to a lesser degree in the Stoics and the Aristotelian tradition). It is a measure of Philo's huge debt to Plato that even in this area the detailed comments given are by no means complete. On the whole the selection made in the

Commentary has much to recommend it. The editors refuse to become excessively sidetracked. Such reticence does give many remarks a "bitsy" quality (and on occasion important subjects are left undiscussed); nevertheless it should be judged positively in the light of the tendency to "parallelomania" so often shown by Philonic scholars. (This is not to say, of course, that *all* the parallels given are *always* to the point.) A final observation is that the treatment of Philo's use of the LXX, and especially his references to primary and secondary biblical lemmata cited and discussed in the exegesis, is rather spotty; often penetrating remarks are made, just as often important (and obvious) references are left unnoticed. In the following list of comments on the Commentary examples are given which will illustrate the criticisms voiced above.

*Gig.*1. διαπορῆσαι: cross-reference to the main thesis of Nikiprowetzky (and to Dillon at TT 82) would seem required.

*Gig.*5. Why is the theme of the ἄδικος/δίκαιος used? because Noah is called δίκαιος in Gen. 6:9.

*Gig.*8. κινοῦνται: cf. Plato *Tim.*40a8, and also the Aristotelian doctrine of the fifth element.

*Gig.*15. ψυχὴν ἢ νοῦν: this apparent equivocation deserves a comment.

*Gig.*17. *Why* does Philo quote a non-Pentateuchal text here? because, we may suspect, no suitable Pentateuch texts on ἄγγελοι πονηροί are available.

*Gig.*19ff. (p. 245). I do not think a unitary conception of the soul (Stoic, but rejected by Posidonius) was a viable philosophical option in Philo's time.

*Gig.*20. "We may also note Plato's doctrine in the *Phaedrus* (249B) that no soul that has ever had a vision of the truth will rise from brutish into human shape." This cannot be right. "Ever" could be changed to "never", but it would seem better to recast the sentence.

*Gig.*22. A word needs to be said on the remarkable exegesis of Gen. 1:2 introduced here (quite incompatible with *Opif.*29ff., but cf. *QG* 4.5).

*Gig.*34. πρὸς πάντα οἰκεῖον: interpretation sound, whereas Colson (LCL) goes badly astray.

*Gig.*35. *LA* 1.69: the exegetical constraint of the image of the tiger needs to be mentioned.

*Gig.*60. The parallels with Plato and Aristotle are not persuasive because Philo's tripartition cannot be correlated with the tripartition of the soul.

*Gig.*66. Nimrod: unnecessary doubling up with TT 69-71.

Deus 1ff. (p. 273). Second αὐτοῖς must be αὑτοῖς if the comment is to make sense.

Deus 4. ἀγαπητόν: summoned forth by Gen. 22:12,16. γένεσις/ὄν: a note on the epistemology is required, with special reference to the important parallel at *Praem.*28-30.

Deus 12. Philo is thinking of the seven days of the creation account here (ἀναπαυομένης, cf. Gen. 2:2-3, *Cher.*87, *Decal.*98-101), not of cosmic regions, so the references to a Gnostic text and *Congr.*103-105 are not very helpful.

Deus 30. The parallel given (*LA* 3.88) obscures Philo's careful distinction between the biological and the technical metaphor, here further complemented by an "administrative" metaphor.

Deus 31-32. The comments on this important text are inadequate. Reference should have been made to J. Whittaker's chapter on Philo in his important study, *God Time Being* (Oslo 1971) 32-57, esp. 36ff.
Deus 42. "If it *is* Stoic ..." The reader needs to know that the etymology is included as *SVF* 2.458. Note the exploitation of an alternative etymology at *Her.*126.
Deus 43. τύπωσις: a cross-reference to *Her.*181, where Philo explicitly alludes to *Tht.*191c, is essential here. The editors' reference to Plato's receptacle is sound, for there appears to have been an interaction between interpretation of the *Tim.* and *Thaet.* passages in early Middle Platonism.[131]
Deus 47. τὰ τῆς ἀνάγκης δεσμά: is Platonic or Stoic ἀνάγκη meant?
Deus 79. "Philo adopts here the Platonic theory of vision, which was also that of the Stoics." The subtleties of this passage are missed here. Philo, under exegetical constraint, does not *adopt* but *adapts* Plato's theory, as comparison with Plutarch shows. ταμιευομένῳ is inspired by *Rep.*508b6. Moreover there are significant differences between the Platonic and Stoic theories of vision.[132]
Deus 86. εὕρεσις/ἀνεύρεσις: on the semantic distinction put forward here Nikiprowetzky had written (TT 71): "Philon attribue cette distinction à 'des gens qui se soucient de la propriété des mots'. Par une très curieuse ironie, la distinction que Philon répète en leur nom relève d'une très détestable grammaire grecque." A comment on this assertion by the classicist Dillon would have been greatly appreciated.
Deus 105. νόμισμα: the τύπος metaphor is again crucial; see above on *Deus* 43.
Deus 106. πρῶτον...: indeed a Platonic notion, but based not on *Tim.*37c but on *Tim.*92c. Surely we are not meant to deduce from the Plotinian text cited that by θείων ἔργων Philo means the ideas.
Deus 108. "Perhaps an adaptation ..." This is being excessively timid. Note that ἄφθονα anticipates *Tim.*29e alluded to a couple of lines later. The substitution of Μωυσέως is quintessentially Philonic.
Deus 115. ἀγκιστρεθῆς: going back to Plato's image at *Tim.*69d1 (also not noted at §153); see R. Van den Broek *Vig. Chr.* 33 (1979) 266.
Deus 116. No reference is given for the long passage quoted here; it is in fact *Fug.*97-98.
Deus 139. The reference to the definition of man at *Crat.*399c is excellent; for Philo, of course, it is proof of scripture's essential agreement with philosophy (since 1 Sam. 9:9-10 speaks of both ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ and ὁ βλέπων; note how the latter description, under influence of Plato, is altered to ὁρῶντας).
Deus 141. Cross-reference to p. 134 is required.
Deus 145. A pure duplication of the discussion on p. 118.
Deus 155. ἐπομβρεῖ: inspired by the "bread from heaven" in Ex. 16:4, one of Philo's favourite exegetical themes.
Deus 158. ἀκράτους μεθύσματος πόσεις: cf.§77, but there an unmixed draught is not for mortals (what would Cazeaux make of this!).
Deus 175,179. Excellent remarks on Philo's political tact and his love for (dubious) puns.
Deus 181. θρέμμα, βλάστημα: adaptations of *Tim.*90a, 91e.
Deus 182. The NT reference is Matt. 4:6.

Is the conclusion warranted, now that our review is drawing to a close, that this study has made good its chief aim of providing us with a

paradigm of what a commentary on Philo should be like? With all due respect for the valuable research which the work contains, to grant this would be being overly kind. It is undeniable that the venture of an interdisciplinary project carried out by a team of scholars has proved its worth. The collaborative method of the study allows a breadth of scope that cannot be rivalled by the efforts of a single commentator, no matter how learned and industrious he or she might be. For these results we must be grateful. But the price paid for this diversification cannot be ignored. The book shows such a manifest lack of coordination and integration[133] that the sum of the whole must be judged to be *less* than the sum of its parts, and the result cannot be said to be superior to the best commentaries on Philo produced hitherto.[134] The pity is that the aspired result could so easily have been attained.

III

Both studies reviewed in this article have made a contribution to our understanding of the nature and formal structure of Philo's exegesis. This contribution, in my view, is greater in the case of the second book than of the first. It will be readily conceded, however, that the last word has by no means said on the subject. Remarkably little research has been carried out in this area,[135] and a great deal remains to be done. The chief difficulty is that Philo is very much a writer *sui generis*,[136] who moreover never theorizes about the methods of his exegesis; his *praxis* can only be reconstructed through painstaking analyses of the treatises as we have them. The aim of the brief remarks which I shall now append is, needless to say, *not* to say the last word on the subject. They must be taken as no more than a response to the two books (and the seven Philonic treatises which these invite their readers to examine), in the hope that some helpful ideas may come forward. I shall begin with a few general remarks, and then move quickly on to a discussion of the actual structure of Philo's allegorical treatises.

It is important, I believe, to start off by giving an outline of the *principles* on which the study and interpretation of Philo's works should be based. The way one analyses the structure of a Philonic treatise is necessarily to a large degree determined by the ideas one has on what Philo is trying to achieve and the way one thinks his writings should be read. This we observed with the utmost clarity in the analyses presented by Cazeaux and Nikiprowetzky. The principles that need to be recog-

nized when reading Philo's exegesis can, in my view, be confined to four in number.

1. *The primacy of the biblical text.* Philo regards himself as a commentator of scripture, whose task is to elucidate the meaning present in the Mosaic text. This meaning is located at various levels, but Philo is above all concerned with the deeper, "philosophical" meaning of the text.[137] The interpretations given by Philo are summoned forth by the biblical text, and must never be seen in isolation from that text. Thus the reader of Philo's works must always try to determine the relation of his exegesis to the biblical lemma being commented on.

2. *The opacity of the biblical text.* The meaning of the Mosaic text is by no means immediately accessible. Moses' manner is cryptic; hence the need for commentators. The exegete must "break open" the secrets locked inside the text, taking recourse to various interpretative techniques, such as the raising of an ἀπορία, the detection of an anomaly, a grammatical observation, a diaeretic distinction, and so on. But "outside material" is also often required. Aspects of the biblical lemma under discussion can be illumined by invoking other biblical texts containing parallel words, phrases or ideas. And if the text is to have a deeper "philosophical" meaning, its contents must be brought in relation to philosophical concepts and ideas, drawn in the main from Greek philosophy but having their ultimate source (according to Philo) in Mosaic thought.

3. *The finality of the Philonic text.* The interpretation that Philo gives of a scriptural text conveys to us what he thinks his reader should know in order to understand that text. This is consequent upon the exegete's task of expounding or explaining scripture. It is wrong, therefore, to attempt to get *behind* Philo's explanations, whether in order to uncover a subterranean structure of greater complexity and subtlety, or in order to reconstruct a philosophical (or mystical) theory of deeper insight or consistency, or for whatever other reason.[138] We must attempt to understand Philo's explanations of Mosaic philosophy as they stand before us, making due allowance of course for the context in which the exegesis is given.

4. *The modesty of the Philonic text.* Philo does not aim to give the *definitive* explanation of Moses' hidden meaning, for that would give his exegesis virtually the same status as scripture itself. His exegesis always retains a provisional element; allowance is always made for the possibility that another exegesis—whether his own or put forward by

predecessors or colleagues—may be closer to the truth.[139] Hence the phenomena of multiple exegesis and exegetical inconsistency, so familiar to students of his writings. Moreover the exegesis of a particular scriptural text is often strongly influenced, or even determined, by its context. A single text may be given two quite different interpretations, depending on the context in which those interpretations are called forth.[140]

Although all four of the principles outlined above will need to be borne in mind during the reading of Philo's treatises, it is above all the first two which are of paramount importance if we are to understand the way in which the treatises are structured. The primacy of the biblical text entails that the structure of a treatise is in the first place determined by the divisions of the main biblical text, which the exegete interprets one by one. Nikiprowetzky's analysis of *Gig.-Deus* shows with admirable clarity how the exegesis of the main biblical text (Gen. 6:1-12), in fourteen divisions, determines those treatises' macro-structure. The opacity of the biblical text entails that, after giving a preliminary explanation of the main biblical lemma, Philo generally invokes other biblical texts in order to cast more light on the main text. One can thus speak of *primary exegesis*, which concentrates on direct exegesis of the *main biblical lemma*, and of *secondary exegesis*, which gives exegesis of *subordinate biblical lemmata* to the extent the exegete deems fit for the full understanding of the main biblical text (to which, sooner or later, he always returns).

It is my conviction that, in unravelling the structure of Philo's allegorical treatises, we must pay close attention to *both* the primary exegesis and the secondary exegesis, and to *both* the main biblical lemma and the subordinate biblical lemmata. The chief reason for this is that Philo is at times inclined to give a considerable measure of independence to what we have called secondary exegesis in the composition of his treatises. Indeed it is quite fascinating to observe how the ratio between primary and secondary exegesis varies in the course of the *Allegorical Commentary*. The two extremes in this regard are clearly the *Legum Allegoriae* and the group *De agricultura-De plantatione-De ebrietate-De sobrietate*. In the former (especially books I and II) Philo adheres very closely to the main biblical text, seldom making an excursion which involves the invocation of other biblical passages. In the latter he manages to write well over a hundred pages on two verses of scripture; these contain a number of key words, the full connotations of which are ex-

pounded with copious reference to other biblical texts. The procedure in *Gig.-Deus* falls in between these two extremes. One might be tempted to draw the conclusion that a development in method and style has taken place here.[141] But such a conclusion is not justified, for in the great allegorical treatises on Abraham (*De migratione Abrahami* to *De mutatione nominum*) Philo reverts to a procedure reminiscent of that in *Gig.-Deus*.

The task facing research on Philo's exegetical structures is first of all to make detailed analyses of the diverse treatises, following the lead of Nikiprowetzky (and before him Colson in the "analytical introductions" to his translations). The approach must be as empirical as possible, observing the actual *praxis* of Philo's exegesis.[142] At the same time an inventorization needs to be made of the exegetical procedures which Philo habitually employs in the structuring of his works.[143] The four most important procedures, I would provisionally suggest, are the following: (1) citation of the main biblical lemma; (2) brief paraphrase and/or initial explanation of the lemma (in which diverse exegetical techniques are used to "break open" the text);[144] (3) transition to secondary biblical lemmata which illustrate and deepen the exegesis; (4) return to the main biblical text.

The second of these procedures is naturally of prime importance in determining the course of the exegesis. If Philo begins his explanation with a diaeretic schema or the analysis of a particular term, then this will largely determine the nature and the sequence of the biblical texts used for illustratory purposes. Fine examples are found in the treatise *De fuga et inventione*, at 3ff., 119ff. and 177ff. But it is especially the third of the above procedures to which I wish to draw attention. If it is true that the structure of the allegorical treatises consists of *both* primary and secondary exegesis, then the manner in which Philo links together main and subordinate biblical lemmata (and the one subordinate lemma with the next) is going to give us an important insight into the mechanics of his structures. Such linking is effectuated by what I will call *modes of transition*, which can be classified into two basic types.

1. The first type is a *verbal* mode of transition. A word or phrase in the main biblical lemma catches Philo's attention and prompts him to recall another biblical passage where that same word or phrase also occurs. This passage is cited (or alluded to) and its themes interwoven in the discussion. The same mode of transition can also occur between two subordinate biblical lemmata.

2. The second type is a *thematic* mode of transition. A theme or topic raised in the main biblical lemma causes Philo to think of another biblical text which contains the same theme or can be used to illustrate that theme. Once again this mode of transition can occur between two subordinate biblical lemmata. It should be noted, moreover, that the first type *includes* the method of the second type, but not vice versa, for clearly, if two biblical texts contain the same word or phrase, then in Philo's eyes there will also be a thematic connection between them.

When reading and analysing some of Philo's allegorical treatises I was forcibly struck by the number of occasions on which he employs the first kind of mode of transition. The importance of this verbal method of linking texts has certainly up to now not received the attention it deserves. Let me give two examples from *Deus*, the one straightforward and clear, the other dubious but nevertheless illuminating. (1) At §104 the main biblical lemma is cited, Νῶε εὗρε χάριν παρὰ κυρίῳ τῷ θεῷ (Gen. 6:8; here in a retouched version, the actual biblical words ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ having already been given in §86). What impels Philo to compare Noah with Moses (§109-110) and Joseph (§111-116)? The subordinate biblical lemmata are in fact Ex. 33:17 (εὕρηκας γὰρ χάριν ἐνώπιόν μου)[145] and Gen. 39:21 (ἔδωκεν αὐτῷ χάριν ἐναντίον τοῦ ἀρχιδεσμοφύλακος). Clearly the *verbal* parallelism between these three texts has initiated the exegetical thematics of this passage. Unaware of the mode of transition, both Colson and Nikiprowetzky cite Gen. 39:1 only and fail to observe the clear paraphrase of Gen. 39:21 in §111.[146] (2) The same main biblical lemma (Gen. 6:8) is cited at §86. Concentrating on the word εὗρε, Philo distinguishes between εὕρεσις and ἀνεύρεσις. The example given of the latter is the Nazarite (Num. 6, i.e. the subordinate biblical lemma). Is the method of transition *thematic* here? This is quite likely: the Nazarite, after being defiled, reconsecrates his head and thus "refinds" his vow or spiritual integrity (§90).[147] But it does seem a little odd that Philo, having begun with a purely verbal distinction, should illustrate it without reference to a *verbal* cue. The verb εὑρίσκω occurs in Num. 6 only at v.21, where we read: οὗτος ὁ νόμος τοῦ εὐξαμένου, ὃς ἂν εὔξηται κυρίῳ δῶρον αὐτοῦ κυρίῳ περὶ τῆς εὐχῆς, χωρὶς ὧν ἂν εὕρῃ ἡ χεὶρ αὐτοῦ κατὰ δύναμιν τῆς εὐχῆς αὐτοῦ ... Could it be that Philo read ἀνεύρῃ, and that this reading prompted him to invoke the Nazarite as example of ἀνεύρεσις?[148]

By applying all the elements so far outlined—the four principles, the adstruction of both primary and secondary exegesis and both main and subordinate biblical lemmata, the four procedures (with particular at-

tention to the two kinds of mode of transition)—it should be possible, I believe, to analyse a Philonic treatise in such a way that the reader gains some idea of the framework and dynamics of its structure. Remaining true to the first principle outlined above, we shall above all try to make transparent the skeleton of the treatise, which consists of the various biblical texts subjected to exegesis. The example chosen as an illustration is the treatise *Quod Deus sit immutabilis*. [In what follows the debt to Nikiprowetzky's analysis (and especially his list of biblical texts cited or alluded to) in *Two treatises* will be abundantly in evidence. The following abbreviations will be used:

MBL main biblical lemma
SBL subordinate biblical lemma
PIE paraphrase and/or initial explanation
MOT mode of transition]

STRUCTURAL ANALYSIS: *Quod Deus sit immutabilis*

§1 Citation MBL Gen. 6:4
  §2 PIE meaning of "after that" and "engender for oneself"
    §4 SBL Gen.22:2-9 example of Abraham and Isaac [*MOT thematic*; but cf. v.8 ὁ θεὸς ὄψεται ἑαυτῷ and v.13 ἀνήνεγκεν→ἀνάγει θεῷ]
    §5-6 SBL I Sam.1:11 example of Hannah and Samuel [*MOT verbal*: Samuel, meaning τεταγμένος θεῷ, picks up ἀνάγει θεῷ; δίδωμί σοι in the cited text reflects both (and more distantly the MBL αὐτοῖς); the cited text (and the etymology of Hannah) also anticipates the theme of grace in §104-116, based on MBL Gen.6:8.]
    §6 SBL Num.28:2 Hannah follows the injunction of Moses [*MOT verbal*: δίδωμί σοι → δῶρα, δόματα ... ἐμοί]
    §10 SBL I Sam.2:5 the nature of the God-beloved soul (Hannah) [*MOT thematic*: monadic = blessed]
  §15 Return to MBL φθαρτοῖς ἑαυτοῖς φθαρτὰ γεννῶσιν cf. Gen.6:4
    §16 SBL Gen.38:9 Onan as illustration of φιλαυτία [*MOT verbal*: ἑαυτοῖς → οὐκ αὐτῷ][149]
  §19 Return to MBL οἱ γεννῶντες αὐτοῖς cf. Gen.6:4

§20 Citation MBL Gen.6:5-7
- §21 PIE the words ἐνεθυμήθη-διενοήθη in MBL should not be taken to mean that God is subject to change
- §33 Return to MBL citation again of Gen.6:6
- §34 PIE explanation of what ἐνεθυμήθη-διενοήθη in MBL means
- §49 Return to MBL citation once again of Gen.6:6
  - §50 SBL Deut.30:15,19 proof text, man can and must choose between life and death [*MOT thematic*]

§51 Citation MBL Gen.6:7
- §52 PIE how can it be said that God feels anger?
  - §53 SBL Num.23:19
  - §54 SBL Deut.8:5 [*MOT thematic*; note that both texts are cited to justify Philo's systematic philosophical interpretation, and do not lead to quasi-independent developments]
  - §69 Return to SBL
- §70 Return to MBL Gen.6:7 cited in shortened version

§70 Citation MBL Gen.6:7-8 (i.e. problem Gen.6:7 not yet resolved)
- §71 PIE metaphorical attribution of anger to God brings out a vital truth
  - §74 SBL Ps.100:1 mixture of mercy and judgment [*MOT thematic*: cf. anger and grace in MBL]
  - §77 SBL Ps.74:8 mixture theme continued [*MOT verbal*: κεράσματος recalls §74 ἀνακεράσηται, where SBL anticipated]
  - §82 SBL Ps.61:12 mixture theme continued [*MOT thematic*: ἄπαξ → unmixed, δύο → mixed]
- §85 Return to MBL (but not cited) the single Noah opposed to multitude of the unjust (cf. Hannah above, and also *Gig.*1ff.)

§86 Citation MBL Gen.6:8
- §86 PIE finding (grace) compared with refinding
  - §87 SBL Num.6:2,5,9,12 Nazarite example of ἀνεύρεσις [*MOT thematic* (but possibly *verbal*, cf. Num.6:21 ἂν εὑρῇ — see above)]
  - §91 SBL Gen.27:20 Jacob example of εὕρεσις [*MOT verbal*: εὗρε cf. MBL (note that ἐναντίον μου in the same verse also recalls Gen.6:8!)]
  - §94 SBL Deut.6:10-11 further illustration of finding

without seeking [*MOT thematic*: impelled by οὐκ ᾠκοδόμησαν etc.]

§99 SBL Deut.1:43-44 example of seeking what one is not suited for, i.e. not finding [*MOT thematic*: based on παραβιασάμενοι (but note the theme of being given but not accepting (cf. Hannah again) in Deut.1, esp. v. 20 ὃ ὁ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν δίδωσιν ὑμῖν)]

§104 Citation MBL Gen.6:8 (already cited in §86)

§104 PIE the meaning of "finding grace"

§109 SBL Ex.33:17 comparison/contrast Moses [*MOT verbal*: εὕρηκας χάριν ἐνώπιόν μου, cited as εὕρηκας χάριν παρ'ἐμοί]

§111 SBL Gen.39:21 contrast Joseph [*MOT verbal*: ἔδωκεν αὐτῷ χάριν ἐναντίον τοῦ ἀρχιδεσμοφύλακος, alluded to in §111 χάριν δὲ εὑρίσκει τὴν ἀτιμίας ἀδοξοτέραν παρὰ τῷ ἀρχιδεσμοφύλακι]

§116 Return to MBL, but here as anticipation of the lemma about to be cited

§117 Citation MBL Gen.6:9

§117 PIE the offspring are meant as virtues of the man pleasing to God

§119 SBL Gen.37:2 contrast Joseph (cf.§111) [*MOT verbal*: αὗται δὲ αἱ γενέσεις Ἰακώβ· Ἰωσήφ ..., cf. MBL]

§122 Citation MBL Gen.6:11

§122 PIE why does Moses straight away talk of corruption?

§123 SBL Lev.13:14-15 solution illustrated by example of living colour in the leper [*MOT thematic* (but μιανθήσεται perhaps recalled by ἐφθάρη in MBL)]

§127 SBL Lev.13:11-13 continuation of illustration, with a new paradox added [*MOT thematic*]

§131 SBL Lev.13:34-36 continuation of illustration, with a new paradox concerning the priest [*MOT thematic*]

§136 SBL I Kings 17:10 parallel case, Elijah and the widow [*MOT verbal* (but not made clear until §138)]

§137 SBL Gen.38:11 compare another widow, Tamar [*MOT verbal*: χήρα in both texts]

§138 SBL I King 17:18 return to the prophet Elijah [*MOT verbal*: εἰσῆλθες is summoned by εἰσελθόντα in the SBL cited in §131, i.e. both priest and prophet are allegorized as the ἔλεγχος]

§139 SBL I Sam.9:9-10 prophets called both "seers" and "men of God" [*MOT verbal*: ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ in v. 10 recalls previous SBL]

§140 Return to MBL

§140 Citation MBL Gen.6:12

§141 PIE no grammatical mistake here, for flesh seeks to corrupt God's way

§145 SBL Num.20:17-20 the royal road through Edom [*MOT verbal*: ὁδῷ recalls MBL]

§148 SBL Num.20:17 further explication of SBL (the whole section §144-183 is based on exegesis of the SBL (and thus *not* of the MBL), but other biblical texts are invoked for illustratory purposes)

§156 SBL Deut.28:12 manna as divine nourishment [*MOT thematic*: contrast with ἐκ λάκκου σου of first SBL]

§157 SBL Gen.48:15 Jacob's nourisher is God [*MOT thematic*: θεὸς ὁ τρέφων continues theme]

§159 return to exegesis of first SBL

§181 SBL Num.22:31 parallel example of Balaam [*MOT verbal*: ἐν τῇ ὁδῷ (not cited by Philo) recalls both MBL and first SBL; also *thematic* because of Balaam's association with Moab, which is closer to Edom, cf. Num.24:17-18]

§182 allusion to Ps.90:11-12 [*MOT verbal* ἀγγέλοις, ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου]

§183 allusion to Num.31:8 [*MOT thematic*: by translating ἀπέκτειναν into μὴ μετατρεπόμενος τῷ ἀντιβαίνοντι ἐλέγχῳ φθορὰν τὴν "μετὰ τῶν τραυματίων" αὖθις ἐνδέξεται, Philo briefly recalls the MBL (κατεφθαρμένη etc.) and connects up the story of Balaam (and Edom) with the theme of §121-140 (ἔλεγχος)]

N.B. no proper return to MBL at the conclusion of the treatise.

It is the consequence of the empirical method that we have advocated (above p. 239) that we can do no more now than reflect on the validity and usefulness of the results furnished by the example set out above (which, note well, represents but *one* of the twenty-two allegorical treatises). The following comments would seem appropriate.

1. The nine main sub-divisions outlined by Nikiprowetzky (his *quaes-*

tiones et solutiones) have been shown to have a solid basis. But the distinction introduced by us between primary and secondary exegesis is of no less importance. Well over half of the treatise is engaged in exegesis of biblical texts subordinated to the main biblical text Gen.6:4-12. There was in fact a good deal of fluctuation in the ratio between the two kinds of exegesis. In *Deus* 20-69 the exegetical problems raised by Gen.6:5-7 are discussed with almost no references to other scriptural material. Philo is at his most systematic here. But in *Deus* 121-183 virtually no reference to the main biblical lemmata is made at all, and it seems (although it is in fact not the case) that Philo has completely forgotten the chief task of his commentary.

2. The investigation of Philo's use of modes of transition between the biblical texts he cites and explains was also illuminating. Fifteen of these were solely thematic, but an equal number also involved the exploitation of verbal parallelism. The consequences are two-fold. Firstly Philo produces in this way a strongly *concatenated* exegetical structure, for each transition is either explicitly motivated or its motivation is easily perceived by the reader. Only when a return is made to the main biblical text does a clear break occur. Secondly Philo's method cannot but be the result of a strong emphasis on the *wording* of scripture, for at least half the time it is the actual word or phrase in the biblical text which causes him to call to mind another text which he can use for purposes of deepening or illustrating his exegesis.[150]

3. Philo's method of structuring his treatises, based as it is on the association and concatenation of biblical texts and exegetical and philosophical themes, requires at the very least an intimate knowledge of the Pentateuch and a formidable memory.[151] But the possibility must also be entertained that he made use of a concordance of some kind, which enabled him to locate verbally parallel texts with precision and rapidity. A fine example of such recourse to a concordance is, I suspect, the analysis of the word ἔκστασις at *Her.*249-258.[152]

Turning now to more general conclusions, we can evaluate our results in relation to the views put forward by Colson, Cazeaux and Nikiprowetzky. Cazeaux decisively rejects any suggestion of free association in Philo's structures, whereas Colson sees such association as the hallmark of his method (or lack thereof). I think the truth is somewhere in between. The method of concatenation which Philo employs can easily give the impression that it is the work of a rambler. I would not wish to absolve Philo from every trace of unpredictability or

capriciousness in the construction of his exegetical structures (as Cazeaux does). But to accuse him of a lack of control definitely goes too far. This for two reasons. Firstly, there is a clear *literary* intent behind the enchaining of his exegesis. Dissatisfied with the static quality of the (presumably) conventional *quaestio et solutio* method, Philo introduces a dynamic element (i.e. movement through concatenation) in his exegetical structures, though at no stage abandoning his direct concern with the biblical text that lies before him. Secondly, the enchaining is the direct consequence of his chief hermeneutic assumption, namely that the scriptural *logos* forms a united, rational whole.[153] Stunned by the beauty of this *logos*, the exegete tries to bring into relief as much as he can of its unity and profundity, but the task is much too great for him.[154]

The big question that remains unresolved is the extent to which Philo aims at a *thematic unity* in an individual treatise. This time Nikiprowetzky and Cazeaux are directly opposed in their conclusions, the former finding no external or internal unity, the latter discerning an all-pervading thematic coherence.[155] Once again a midway position looks more attractive. The verse-by-verse (or phrase-by-phrase) exegetical procedure results in a piecemeal treatment of themes and motifs, but the fact that a single scriptural passage controls the flow of the exposition allows (or even necessitates) the repetition and elaboration of thematic material.[156] But much further research is required to substantiate this verdict. The analysis of *Deus* given above is in this regard quite inadequate.

In a well-known passage describing the exegetical practice of the Therapeutae, Philo says that according to these men the Mosaic legislation resembles a living being, the literal commands corresponding to the body and the deeper (allegorical) meaning to the soul.[157] The same image can be applied to a Philonic treatise and the allegorical exegesis it contains.[158] But the details of the image will have to be increased if justice is to be done to the complexities we have encountered in this article. If the allegorical treatise is a *living being*, then its *skeleton* is formed by the biblical texts which it expounds; some bones have a more important function than others, but all are required to provide the necessary support. The *sinews and ligaments* which hold the skeleton together are the exegetical procedures which the writer sets in motion and the techniques which he exploits. The *flesh and bodily organs* correspond to the exegetical themes and figures which give the exposition its conceptual

contours. The *nervous system* (or, in Philonic terms, the *soul*) is the deeper philosophical meaning which pervades the whole. Most important of all is that the living being is *alive*. The continuing challenge of Philonic studies—a task in which the great scholar to whose memory this article is dedicated set an example for all to follow—is to investigate the secrets of that vitality and convey its power to all those who show their eagerness to listen and learn.

NOTES

[1] *Die Religion des Judentums in späthellenistische Zeitalter* (Tübingen 1926[3]) 454; cited by V. Nikiprowetzky, "L'exégèse de Philon d'Alexandrie" *RHPhR* 53 (1973) 311. This article contains a fascinating collection of critical judgments on Philo's writings.

[2] E. R. Dodds *CQ* 22 (1928) 132n.1: "Any attempt to extract a coherent system from Philo seems to me foredoomed to failure; his eclecticism is that of the jackdaw rather than the philosopher." W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin 1930) 30: "Ein Schatten von Tragik streicht über sein Werk, wenn dieser Mann, unfähig den Sinn der Philosophie zu verstehen, geblendet von ihrem Lichte, die Schöpfung seines Volkstumes nicht mehr natürlich betrachten kann, höchstens hie und da für eigenes religiöses Fühlen einen echten Ausdruck findet." A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris 1945-54) 2.534: "On peut, hélas, lire tout Philon sans rencontrer une seule réflexion originale qui dénote quelque expérience personnelle, rien qui ressemble au dialogue d'un esprit avec soi-même au spectacle de la destinée ou des hommes. Ce n'est jamais que du convenu, des banalités de manuel."

[3] *Philo* Loeb edition vol. 1 (London 1929) x-xi.

[4] Forty-eight treatises in all, excluding the fragments.

[5] See my discussion of recent developments in Philonic scholarship in *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (diss. Amsterdam 1983) 5-20 (revised edition to appear in the series Philosophia Antiqua (Brill, Leiden) in 1985).

[6] J. Cazeaux, *La trame et la chaîne: ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*; Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums XV; E. J. Brill, Leiden 1983; xiii + 620 pp., price Hfl. 216. D. Winston and J. Dillon (edd.), *Two treatises of Philo of Alexandria: a commentary on De gigantibus and Quod Deus sit immutabilis*; Brown Judaic Studies 25; Scholars Press, Chico California 1983; viii + 407 pp., price US$ 15.

[7] In 1965 Cazeaux had already published an annotated translation of this treatise in the series *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* (edd. Arnaldez-Mondésert-Pouilloux). The long introduction anticipates many of the insights and methods developed in his *magnum opus*.

[8] Because so much is crammed on every page, the book contains well over 300,000 words. The two volumes of H. A. Wolfson contain more pages, but there is much less on each page.

[9] Cf. Cazeaux, *La trame et la chaîne* (henceforth TC) 1, 7, 27, 31, 220, 347, 585.

[10] Cazeaux TC 7: "Il faut une fois suivre ligne à ligne les sinuosités du discours. Cette lecture suppose simplement qu'on adopte le postulat de l'unité et de la cohérence:

l'analyse fera droit ou non à ce postulat; et la convergence des résultats constituera la preuve." I.e. the method adopted is deliberately circular.

[11] Cazeaux TC 1-7 (taking his cue from E. Auerbach), cf. 23-4, 27-8, 67, 79, 442, 533.

[12] Cazeaux TC 1,6,156 (against M. Harl, cf. 307), 163, 207, 220, 225, 262, 298, 356-80 (refusal of a digression) etc.

[13] Cazeaux concedes that this method has affinities to the structuralism of Lévi-Strauss and Dumézil, but insists that his analysis follows the paths of a "critique littéraire classique" (TC 24).

[14] Cazeaux TC 5-7, 12-13, 27 ("Philon concevait que le discours noue des fils multiples en un travail analogue à celui de la broderie."), 31, 78, 156 ("la variété d'une trame ne condamne pas à fragmenter la chaîne"), 292, 347, 393, 490, 506-515 (analysis of *Sacr.* 81-85), 592.

[15] Examples at 60, 67, 107, 147, 198, 292, 321, 363, 421, 469, 493 etc.

[16] Cazeaux TC 60-64, 568-578 and *passim*.

[17] Cf. the "return" of which Colson speaks in the passage cited above (n. 3).

[18] Cazeaux TC 157, 498 (image of magnet), 503-5 and *passim*.

[19] Emphasis on symmetry at 328 f., 364-8, 484, 562-8 and *passim*.

[20] Cazeaux TC 39, 87,111,430, 541-2 etc.

[21] Cf. Cazeaux TC 33. The length of the "chapters" varies. Usually it is about twenty or thirty *capita* in Cohn-Wendland's text, but *Her.*125-236 is also a single "chapter" (cf. 260ff.).

[22] See Cazeaux TC 363, 366.

[23] Cf. Cazeaux TC 87, 363 (cradle), 92 (pivot), 93 (chiasmus), 105 (parabola), 198 (hinge), 351 (curve) etc.

[24] Cazeaux TC 553-7 and *passim*.

[25] The central place of figures and constellations: 471-2, 584-6 and *passim*. The two poles Genesis and Exodus: 154-5, 179, 270, 295-303, 397, 513-4, 570, 585.

[26] Cazeaux TC 64-71, 203-5 and *passim*.

[27] See the discussion at 204-5, which brings Cazeaux's views into particularly clear focus.

[28] Cazeaux TC 143, 198, 340-5, 557-60 and *passim*.

[29] Cazeaux TC 261-309 and esp. 271-3 on §141-160.

[30] Cazeaux TC 307-9, 548ff.

[31] Examples at 55-6, 85, 95 (brevity of *Migr.*106-8 has mystic significance), 154-5, 248-51 (movement), 347 ("Abraham calque à ce point de son histoire la pratique de l'exégète tout au long de sa carrière"), 376, 445 ("ce procédé suppose une sorte de perfectionnement du disciple ...") etc. It is surprising that Cazeaux does not theorize more on this aspect of his structuralist approach in the synoptic part of his study.

[32] Cf. Cazeaux TC 262 ("les étapes d'une découverte religieuse"), 266 ("C'est l'être d'Abraham qui s'y transforme ..."), 305.

[33] Cazeaux TC 562-8.

[34] The image is found at 556-7.

[35] Cazeaux TC 33.

[36] Cazeaux TC 38.

[37] See Cazeaux TC 38-152 and a summary at 506-7.

[38] See Cazeaux TC 153-354 and a summary at 507-8.

[39] See Cazeaux TC 156, 260-309.

[40] See Cazeaux TC 355-380.

[41] See Cazeaux TC 381-474 and a summary at 508-510.

[42] See Cazeaux TC 475-499 and a summary at 510.

[43] Cazeaux TC 517-61.

[44] Cazeaux TC 32. The claim on p. 2 that this "lexicon of forms" can serve as a guide to the entire oeuvre of Philo is excessive. What about the quite different method and style of the *Quaestiones*, not to speak of the apologetic/historical and philosophical treatises.

[45] Cazeaux TC 32.

[46] Cazeaux TC 503-4, 510, 542, 559, 581. I have retained the French, lest a translation obscure the meaning.

[47] Cf. Cazeaux TC 207-8, 498, 503-5, 582.

[48] Cf. Cazeaux TC 8-10, 15, 17, 157, 592.

[49] Two examples: p. 237 on *Her.*83, in support of the reading φιλίας, which anticipates Deut.13:6 quoted a little later; 486ff. on *Mut.*34, where the citation of Gen.5:24 clearly looks forward to the text Gen.17:1 discussed in §39.

[50] E.g. the ordering of the 8 *exempla* of seeking without finding in *Fug.* 143-65 and the 5 meanings of πηγή in *Fug.*177-201. In both cases there is conscious ordering and progression.

[51] Cazeaux TC 33.

[52] *Ibid.* This image is not as modest as it might seem, for it implies that the single pebble in Cazeaux's slingshot is sufficient to topple the giant in his entirety!

[53] Of the 195 items in the Bibliography 9 are cited, and of these a third are the author's own.

[54] On the rare occasions that Cazeaux does refer to a fellow-scholar (e.g. 156 M. Harl, 307 A. J. Festugière, 396 E. Starobinski, 407 E. R. Goodenough), a flood of light is thrown on his intentions. Also badly missed is a *status quaestionis* by means of which we can place Cazeaux's contribution in perspective.

[55] For example, given Philo's position as an upholder of a minority culture in Alexandria, how can one assert that his allegory is "nullement le moyen d'une apologétique" (581, cf. 6)?

[56] Cazeaux TC 268. On this text see Runia *op. cit.* (n. 5) 117-9.

[57] A striking example of carelessness is the compilation of the index of authors' names, which in its $1^1/_2$ pages contains no less than 8 different kinds of mistake or inconsistency. Other examples of what I would subsume under "disdain for detail": (1) At p. 143 a contrast is made between Homer and scripture. "Homère ne peut faire mieux: il doit passer le relais à Moïse, lequel a disposé dans l'histoire de Samuël et de Saül les mots exacts ..." Homer could of course never claim such prophetic powers. (2) p. 229 (cf. 308): "Vient ensuite une longue exégèse du verbe «*sortir*», à partir de la réponse de Dieu: «*Celui qui sortira de toi, c'est celui-là qui héritera de toi*» (de *Genèse*, ch. 15, v. 4). Nous verrons dans le détail comment elle se subdivise, mais pour l'instant, repérons simplement que Philon profite du fait que le verset suivant reprend le même verbe, «*Il le fit sortir au-dehors et il lui dit: Lève les yeux vers le ciel*», pour faire des deux versets une sorte d'équivalence ..." But since when are ἐξελεύσεται and ἐξήγαγεν the same verb? Or did Philo write in French? (3) p. 493: "Par un échange de fond qui rejoint les échanges formels que nous venons de reconstituer, le Dieu immobile, ἄτρεπτος, «*immuable*» (début du §28), est ce qui rend l'homme parfait également «*immuable*»—ἄτρεπτος (à la fin du §24)." But man is only ἄτρεπτος if we accept a rather dubious emendation of Colson. Surely the reader has a right to be informed of this?

[58] See Cazeaux TC 511-5.

[59] The whole passage §82-5 needs to be taken into consideration. But the most important sentences (with crucial terms underlined) are:

> διαιρετέον οὖν αὐτὸν εἰς κεφάλαια προηγούμενα, τὰ λεγόμενα ἐμπίπτοντα, καὶ ἐφαρμοστέον ἑκάστῳ τὰς οἰκείους κατασκευάς, μιμουμένους τοὺς ἀγαθοὺς τῶν τοξοτῶν, οἳ σκοπόν τινα προθέμενοι τὰ βέλη πάντα ἐπ'αὐτὸν ἀφιέναι πειρῶνται· σκοπῷ μὲν γὰρ τὸ κεφάλαιον, βέλεσι δὲ ἔοικεν ἡ κατασκευή... (There follows a reference to Ex. 36:10.) οὕτως ὁ τιμιώτερος χρυσοῦ λόγος ποίκιλμα ὢν ἐκ μυρίων ἰδεῶν ἐπαινετῶς τελεσιουργεῖται, ὅταν ἄχρι τῶν λεπτοτάτων κεφαλαίων τμηθεὶς τρόπον τινὰ νήματος δέξηται καθάπερ κρόκην ἀποδείξεις ἐναρμονίους.

On the shift of meaning of the word *logos* see the notes to the English (Colson *LCL*) and French (Méasson *Les œuvres* ...) translations. It is evident that Philo's discussion of the division of the *logos* is based on Greek rhetorical theory (on the importance of διαίρεσις see now D. A. Russell, *Greek declamation* (Cambridge 1983) 40-73). But it is not so easy to pin his meaning down. Most of the terms used appear to derive from the stasis-theory ("issues" of the case argued in the declamation). Cf. the following passage from the Τέχνη ῥητορική of Apsinos (Spengler *Rhet.Gr.* 1.380):

> περὶ μὲν τῶν στάσεων καὶ τῶν ἑκάστῃ ἐμπιπτόντων κεφαλαίων ἱκανῶς τοῖς πρὸ ἡμῶν λέλεκται, νυνὶ δὲ ἴδωμεν αὐτὰ τὰ κυριώτατα [= προηγούμενα?] τῶν κεφαλαίων, ἐκ ποίων τόπων σύγκειται καὶ κατὰ ποίας κατασκευὰς συνίσταται.

Note that according to some rhetorical theorists ἀπόδειξις (which usually has philosophical connotations) can be an alternative for κατασκευή (cf. R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer* (Leipzig 1874) 135). Thus the two terms in Philo's text are doubtless meant as synonyms, as we might have guessed, and Cazeaux's distinction between them on p. 514 is illusory. Needless to say Cazeaux makes no attempt to research the rhetorical background of Philo's passage (all we find is the feeble note (n. 30) "les κατασκευαί me paraissent un terme de logique ..."). He might of course argue that Philo is filling these well-known technical terms with his own meaning. But surely such an adaptation would have to be indicated somehow or other. One more point of detail: how Cazeaux can write (*ibid.*) "La *systématique* (les κατασκευαί du §82) revient au «tout» qui a engendré les «divisions» à partir de lui-même. Ce «tout» n'est autre que l'unique Parole de Dieu dans la Bible." is a mystery to me. Philo merely says that each leading thought (κεφάλαιον) has its own appropriate arguments (κατασκευαί). Clearly Philo's text merely serves as a springboard for Cazeaux's own ideas.

[60] *By light, light* (New Haven 1935) 93.

[61] A discussion with the important study of V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie* (Leiden 1977) is badly missed.

[62] Cazeaux TC 33, 585.

[63] Cazeaux TC 157, cf. 178, 477, 503, 594-5. We do not, of course, wish to deny that there are important parallels between Philo and the Rabbis in their methods of exegesis. But Cazeaux means more.

[64] Cazeaux TC 193 on *Her.*31-9.

[65] Cazeaux TC 592-5.

[66] See further the discussion at Runia *op.cit.* (n. 5) 387-93,434-42.

[67] Cf. 203-5 already cited in n. 27. The antithesis between history of creation and history of salvation seems to me unPhilonic; for an alternative cf. Runia *op.cit.* 426-7.

[68] A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme* (Paris 1963), 377-442 and esp. 438.

[69] I cannot agree with the view that the Biblical characters during the process of substitution retain their individuality, that Abraham, when being explained via Jacob or Moses, to any real degree remains Abraham. Not that their historicity is in any way denied; it is simply not important for the purposes of the allegorical interpretation. Cazeaux could have learnt much here from the classic study of W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien* (Leipzig 1938).

[70] Cazeaux TC 585.

[71] Incidentally the only text in the Pentateuch in which this word, so important in Greek philosophy, is found.

[72] Cazeaux TC 422.

[73] To the point of excess from the stylistic point of view. Between p. 400 and 595 I kept count; the "subtilité" of Philo's exegesis or Cazeaux's interpretation is affirmed on 51 of these pages!

[74] Cazeaux TC 492.

[75] Cazeaux TC 511-4.

[76] Cazeaux TC 510.

[77] At 585 he goes so far as to speak of the "exactitude" of Philo's understanding of scripture. But would a modern-day commentator on Gen. 12-17 really be prepared to learn anything from Philo's exegesis?

[78] Cazeaux TC 503: "La plupart des ouvrages cherchent à fournir une sorte de nourriture à l'esprit. Celui qui les lit retient des notions dont il grossit le bagage de ses connaissances. Notre lecteur trouvera sans doute dans nos analyses — et dans Philon — une maigre provision."

[79] Cazeaux TC 2.

[80] The style of the book is literary, rich, varied. I do not consider myself in a position to judge it. The characteristics I just mentioned sometimes have the effect of obscuring as much as embellishing the intended meaning, which is a handicap for a work of scholarship.

[81] Cazeaux TC 29.

[82] See Nikiprowetzky *op.cit.* (n. 61) 22, Runia *op.cit.* (n. 5) 351, 363.

[83] Cf. Cazeaux TC 581: "L'image du livre *fait et défait* n'est qu'un symbole; or, il est vrai que par elle nous pensons rejoindre sinon l'intention formelle de l'Alexandrin, ce qui n'est pas l'essentiel, mais ses présupposés, son hypothèse *réelle*. [his emphasis]" A remark made in an earlier article in *REA* 18 (1972) 292 is even more frank: "Peu importe à la limite la justesse de l'interprétation ultime que je propose de ce texte particulier. L'organisation même de la matière parle pour elle-même et exige une lecture nouvelle, quelles que soient les influences que nous pouvons par ailleurs déceler, et *quelle que soit*, peut-on oser dire, *une intention expresse de l'auteur*. [my emphasis]"

[84] Cazeaux TC 355-80, 475-99. Another possibility now available is to consult the extensive summary of his position which Cazeaux gives in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 21.1 (1984) 156-226.

[85] Winston and Dillon *Two treatises* (henceforth TT) vii.

[86] The remaining scholars were B. Bokser, T. Conley, D. Gooding, J. Leopold, R. T. Wallis.

[87] V. Nikiprowetzky, "L'exégèse de Philon d'Alexandrie dans le *De Gigantibus* et le *Quod Deus sit Immutabilis*", = TT 5-75.

[88] On p. 5-7 Nikiprowetzky is curiously hesitant to draw this conclusion. But on p. 54 he

states: "Et, réellement, l'unité interne existe si peu que ... son absence a peut-être été responsable de la scission en deux écrits distincts de ce qui, à l'origine, était un seul traité." Compare a treatise such as *Her.* which in the mss. also has a double title (Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶ κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς) and might have easily been divided into two separate treatises (e.g. §1-124, 125-316; in the lists of Jerome and *Suidas* this actually occurs).

[89] Nikiprowetzky TT 7.

[90] Nikiprowetzky here develops ideas already aired in his monograph (*op.cit.* (n. 61) 170-180). He has in the meantime received corroborative support from P. Borgen and R. Skarsten, "Quaestiones et Solutiones: some observations on the form of Philo's exegesis" *Stud.Phil.* 4 (1976-77) 1-16 (see now also P. Borgen in *ANRW* II 21.1 (1984) 134ff.).

[91] It is a remarkable fact that no systematic study has ever been made of the relation between exegesis of the same biblical texts found in the *Quaestiones* and the remaining exegetical works. The various observations made by Nikiprowetzky represent an important start.

[92] Cf. Nikiprowetzky TT 16. I take him to mean a *quaestio* in episodes, just as a "pièce à tiroirs" is a "comedy in episodes". But "tiroir" literally means a "drawer", so we can think of a cabinet which has various drawers which can be pulled open at will (and in which you never know what you will find ...).

[93] Nikiprowetzky TT 54.

[94] Nikiprowetzky TT 54-58.

[95] Nikiprowetzky TT 8,54.

[96] Cf. the many observations in the notes and "notes complémentaires" (59-75). Unlike Cazeaux, Nikiprowetzky makes frequent references to the results of Philonic scholarship, but always in order to benefit his reader and without a trace of pedantry.

[97] J. Dillon, "The formal structure of Philo's allegorical exegesis", = TT 77-87.

[98] Dillon TT 84.

[99] Cf. his own article on Harpocration's Commentary on Plato in *Calif. Stud. Class. Ant.* 4 (1971) 125-146. The *Anon.Theaet.Comm.* also furnishes interesting evidence.

[100] We can infer from an introductory note that the chapter was not originally part of the project. But some adaptation might have been possible.

[101] D. Gooding and V. Nikiprowetzky, "Philo's Bible in the *De Gigantibus* and the *Quod Deus sit Immutabilis*", = TT 89-125.

[102] Actually there are 63: the biblical texts quoted by Philo at *Gig.* 58 and *Deus* 140 have been inadvertently omitted. Two typing errors in Nikiprowetzky's contributions may confuse the reader: p. 27 last line should read §20-50; p. 107 the quotation of Aucher's version of *QG* 1.92 should read *filios*.

[103] Nikiprowetzky has no difficulty in showing how carelessly Philo's editors have dealt with his references to the biblical text, esp. in the use of quotation marks.

[104] Gooding TT 119-125.

[105] Comparison of Nikiprowetzky's structural analysis in TT 9-53 with his list of cited biblical texts at TT 91-118 shows that every one of his 14 *quaestiones et solutiones* begins with the citation of a part of the biblical passage being commented on (Gen. 6:1-12), proceeding approximately verse by verse (with exceptions, e.g. omission of a verse (6:10) or repetition of the same verse (*Deus* 51,70,104).

[106] E.g at *Gig.* 1,55, *Deus* 1,70,104,122.

[107] E.g. *Deus* 21,86,141.

[108] E.g at *Gig.* 6 (p. 10, "il faut formuler ici la *Quaestio* en la construisant à partir de la *solutio* qui en résout les difficultés"), *Deus* 86 (p. 38, "*Quaestio*. En réalité, il n'en est rien") etc.

[109] In fact the chief difference between Philo's *Quaestiones* and his running commentaries is that in the former he almost never invokes other biblical passages and texts to illustrate his exegesis.

[110] E.g. why is the widow of Zarephath chosen as an illustration in *Deus* 136? (The point of the criticism here will become clearer in the third part of this article.)

[111] E.g. ἀνακεράσηται in *Deus* 74 clearly anticipates ἀκράτου κεράσματος in the text cited in §77, i.e. Philo already knows he is going to use that text. But I have found no evidence in these treatises to corroborate the "teleology on a grand scale" envisaged by Cazeaux.

[112] Two examples: the illustration of Joseph's career used in both *Deus* 111ff. and 119ff.; the angel as ἔλεγχος in §183 recalling the priest and prophet in §131-139. Nikiprowetzky wishes to emphasize the independence of each *quaestio et solutio* (cf. p. 10 on *Gig.* 6ff., "Il n'y a d'autre lien entre cette partie et la partie précédente que celui qui est fourni par le texte scripturaire commenté."). This is a welcome correction of the excesses of Cazeaux, but can be taken too far.

[113] See above n. 3.

[114] J. Leopold, "Philo's knowledge of rhetorical theory", = TT 129-136; "Philo's vocabulary and word choice", = TT 137-140; "Characteristics of Philo's style in the *De Gigantibus* and *Quod Deus*", = TT 141-154; "Rhetoric and allegory", = 155-170.

[115] TT 137-140. Very little research has been carried out on this subject since the monograph of Siegfried (1875) and Cohn's edition of *Opif.* (1889).

[116] Leopold TT 135.

[117] Leopold TT 151.

[118] Leopold TT 163-170.

[119] T. Conley, "Philo's use of *topoi*", = TT 171-178.

[120] A mistake made especially often by French scholars, and in particular by A. J. Festugière (see above n. 2).

[121] Conley TT 174.

[122] D. Winston, "Philo's doctrine of Free will", = TT 181-195; R. T. Wallis, "The idea of conscience in Philo of Alexandria", = TT 207-216. Both were previously published in *Stud. Phil.* 3 (1974-75) and in *Protocol Series of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Studies* (Berkeley) 13 (1975), 20 (1976).

[123] The notes of Winston's article have been shortened; Wallis' article has been slightly altered at a few points. But discussion of passages in *Gig.-Deus* is no more than incidental to their purpose as a whole. Comparison with *Stud.Phil.*3.31 discloses a bad case of *parablepsis* in Wallis' chapter: on p. 210 after "man's moral life" (line 20) the following words must be added, "where he definitely appears original is in conceiving the ἔλεγχος, at times, ...".

[124] J. Dillon, "Philo's doctrine of angels", = TT 197-205; "The nature of God in the *Quod Deus*", = TT 217-227.

[125] Cf. *Tim.*41d6, where the components of man's soul are less ἀκήρατα than those of the World-soul or the heavenly bodies. All these nonetheless have bodies.

[126] Cf. the remark on *Gig.* 40 at TT 258: "θεός here should properly refer to God's *logos*, however, rather than to God himself." It certainly does refer to the *level* of the *Logos* (and

not to God as τὸ ὄν)! But admittedly the precise relation between God and *Logos* is difficult to pin down in a straightforward formula.

[127] Note that the Platonic demiurge, adduced on p. 222, also feels joy, when he observes what a marvellous cosmos he is making (*Tim.*37c7).

[128] "Commentary", = TT 231-358. The main authors are the book's editors, Winston and Dillon; but according to the Preface the contribution of Nikiprowetzky was also considerable.

[129] Compare TT 107 and 236 on Philo's reading of the LXX text in Gen. 6:2 & 4.

[130] The remarks on Philo's vocabulary and language (e.g. first use of words, *hapax legomena* etc.), though very useful, do become rather tedious. Could they not have put into lists and placed as an appendix to the discussions at TT 137-140?

[131] See Runia *op.cit.* (n. 5) 133-134 on *Opif.* 17-20.

[132] A full discussion is found in *ibid.* 231-233.

[133] I have said nothing of the numerous inconsistencies of a minor sort. The decision to publish the results of research in two languages was sound; it is better to read a scholar's own words if possible. But the lack of uniformity in so many other things is unnecessary and, in the end, rather irritating. Three examples: (1) Greek is copiously used throughout the book, but in the chapters of Leopold and occasionally elsewhere it is transliterated (also without uniformity, both *pūr* and *pyr* are found; *elegchos* on p. 209 I find ugly); the second treatise is sometimes abbreviated to *Deus*, sometimes to *Quod Deus*; (3) Gooding uses an idiosyncratic method of referring to the sections of Philo's treatises which we find nowhere else in the book.

[134] I.e. a number in the French translation series (esp. vols. 15 (Harl), 16 (Alexandre), 17 (Starobinski-Safran), 23 (Nikiprowetzky), 24 (Daniel), 28 (Petit), and the commentaries on the political works by Box and Smallwood.

[135] In addition to the studies mentioned in n. 90 and incidental remarks in prefaces to translations and commentaries, we find only three studies of direct relevance. In *Studien zu Philon von Alexandreia* (Breslau 1929) 1-67, M. Adler examines the literary form of Philo's allegorical treatises from *Leg.* I to *Ebr.*, distinguishing between five different kinds of exegetical commentary (cf. 10-11). P. Borgen, in his study *Bread from heaven: an exegetical study of the concept of Manna in the gospel of John and the writings of Philo* (Leiden 1965), observes parallels between Philo, John and Palestine *midrashim* in the exegetical method and structure of the individual pericope (cf. also *id. ANRW* II 21.1 (1984) 132-138). On the third study see below n. 150.

[136] Because Philo is the only representative of the allegorical exegesis practised in Alexandrian Hellenistic Judaism who has survived. Whether there are important parallels with the methods and structures of Rabbinic exegesis is, to my mind, still an open question. At any rate it is better first to examine Philo's actual *praxis* than to try to "explain him" by straight away adducing numerous parallels and/or investigating presumed source usage.

[137] "Philosophical" in the broad meaning intended by Philo; cf. Nikiprowetzky *op.cit.* (n. 61) 100-102.

[138] See also the remarks above on p. 225-6 and n. 82-83.

[139] Cf. Nikiprowetzky *op.cit.* (n. 61) 183-192, who in this way can put forward a most convincing explanation for Philo's "scepticism".

[140] E.g. the exegeses of Gen. 1:2 in *Opif.* 29ff. and *Gig.* 22 commented on above on p. 234.

[141] The conclusion of Adler, who sees the development from *Leg.* I to *Ebr.* as an "emancipatory process" in which Philo gradually wrenches himself away "von dem Zwang den Worten der Bibel gehorsam zu folgen" and makes his hands free "zu einer selbständigeren schriftstellerischen Leistung" (*op.cit.* (n. 135) 47). If Adler had analysed the whole *Allegorical Commentary* he would have been forced to abandon this conclusion. He is, of course, correct to observe that in *Agr.-Plant.-Ebr.* (and also *Somn.*) the method of exegesis adopted allows more room for a thematic structuring of the treatises. But the centrality of exegesis, especially that of subordinate biblical texts, is by no means diminished.

[142] By "empirical" here I do not mean that one should start out without any views on the role of exegesis in Philo's work (cf. the principles outlined above), but rather that one should not straight away attempt to defend a preconceived theory (as Adler did).

[143] I would distinguish here between (formal) procedures in the explanation of texts and techniques by means of which these texts are "broken open" and explained. Some examples of the latter are given above on p. 237 in the second principle. Note that we considered *diaeresis* to be no more than one of these techniques; its importance for the understanding of Philo's exegesis has been greatly exaggerated, notably by I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (Tübingen 1969).

[144] Cf. Borgen *ANRW* II 21.1 (1984) 137: "The structure [of a longer form of direct exegesis] shows the following characteristics: A quotation from the Pentateuch is followed by an exegetical paraphrase which determines its exposition; this exposition can also be identified as a united whole by the similarity between the opening and concluding statements. Besides the main quotation from the Pentateuch (the text), there are subordinate quotations."

[145] Cf. Ex. 33:12 χάριν ἔχεις παρ'ἐμοί; v. 13 εὕρηκα χάριν ἐναντίον σου, εὑρηκὼς χάριν ἐναντίον σου; v. 16 εὕρηκα χάριν παρά σοι. Philo may have read ἐναντίον σου in v. 17, or (very excusably) got the various formulations a bit muddled.

[146] Philo alludes to and does not cite this verse because in his exegesis he wants to pass over the embarassing fact that *the Lord* gives Joseph grace in the eyes of the chief jailer.

[147] Cf. Nikiprowetzky's remarks at TT 39.

[148] But Philo does not refer to v. 21 (elsewhere only at *Mut.* 220), the interpretation of which does not lend itself very well to the example of ἀνεύρεσις. So it may well seem that I am sinning against my own third principle here! But we are reconstructing associations in Philo's mind, I might say in my defence, not layers of concealed doctrine.

[149] Nikiprowetzky inconsistently reads αὑτῷ at TT 26, αὐτῷ at 95, 112 (cf. also Cohn-Wendland 2.59, Colson *ad loc.*). But given the context and the reading of the reflexive pronoun in Gen. 6:4, the former must be right.

[150] This emphasis on the wording of the text seems to me the result of hermeneutic assumptions found in Jewish rather than Greek (philosophical) exegesis. Cf. the exploratory remarks of R. Hamerton-Kelly, "Some techniques of composition in Philo's allegorical commentary with special reference to *De agricultura*" in R. Hamerton-Kelly and R. Scroggs (edd.), *Jews, Greeks and Christians ... Essays in honour of W. D. Davies* (Leiden 1976) 45-56. Hamerton-Kelly points to the importance of the exegetical method of *gezereh shawa* (inference by analogy). On p. 56, after some brief remarks on *Agr.* 78-95, 43-59 he concludes: "In all these cases the scriptures are introduced, it seems, not because of an analogy of thought but because of a verbal analogy."

[151] Cf. S. Sandmel, *Philo of Alexandria: an Introduction* (New York 1979) 14-15.

[152] In this passage Philo cites 4 of the 5 instances of the word ἔκστασις (and 4 of the 8 instances of the corresponding verb ἐξίστημι), arranged in a four-fold diaeretic classification.
[153] Compare the Middle Platonists, who adopted the method of explaining Plato via Plato on the assumption that their master had produced a coherent body of doctrine; see Runia *op.cit.* (n. 5) 401f.
[154] Cf. *Opif.* 4 and the fourth principle above on p. 237. One might compare Plato, who is convinced that the whole conceptual world can be mapped by means of the method of *diaeresis*, but gets no further than giving a few examples.
[155] See above p. 227.
[156] Cf. the criticisms above on p. 231 and n. 111-112.
[157] *Contempl.* 78 (cf. *Migr.* 93, *QG* 3.3).
[158] Cf. Cazeaux TC 32.

Amsterdam, Vrije Universiteit, De Boelelaan 1105

Vigiliae Christianae 38 (1984) 257-270, E. J. Brill, Leiden

CONFESSEURS NON CONDAMNÉS À MORT DANS LE PROCÈS CONTRE LES CHRÉTIENS DE LYON L'ANNÉE 177

PAR

JUAN DE CHURRUCA

Le problème

Eusèbe de Césarée, après avoir reproduit dans le cinquième livre de l'*Histoire Ecclésiastique* la lettre des communautés chrétiennes de Vienne et de Lyon à celles d'Asie et de Phrygie sur la persécution subie par les chrétiens de Lyon l'année 177,[1] ajoute ces mots:

> A quoi bon donner la liste des martyrs, qui se trouve dans l'écrit que nous avons cité? de ceux qui sont morts par la décapitation, de ceux qui ont été exposés aux bêtes en nourriture, de ceux qui se sont endormis en prison? puis le nombre des confesseurs qui ont alors survécu? A quiconque le désire, il sera facile de connaître ces listes très complètes en prenant en main la lettre qui a été insérée par nous dans le *Recueil des Martyrs*, ainsi que je l'ai dit.[2]

L'affirmation d'Eusèbe est claire: à Lyon, à côté des martyrs, il y a eu des confesseurs qui ont survécu à la persécution. L'écrit mentionné qui contenait la liste complète des martyrs, était la lettre des communautés de Lyon et de Vienne, qu'on appelle *Martyrium Lugdunensium* (= *ML*).[3] Dans ce document Eusèbe a vu la liste complète où se trouvait le nombre et peut-être aussi les noms des confesseurs. Il a transcrit le document avec la liste dans son *Recueil des Martyrs* (τῶν μαρτύρων συναγωγή) de nos jours perdu.[4] Il annonce enfin qu'il omet la liste dans la transcription partielle du *ML* qu'il fait dans l'*Histoire Ecclésiastique*. Dans ces conditions on ne peut pas penser facilement qu'Eusèbe se soit trompé. Du point de vue de la terminologie employée, il n'y a pas non plus de difficultés dans le texte: τόν τε ἀριθμὸν τῶν εἰς ἔτι τότε περιόντων ὁμολογητῶν signifie sans ambiguïté «le nombre des confesseurs qui ont jusqu'alors survécu». Ὁμολογήτης dans la terminologie chrétienne de l'époque signifie clairement le chrétien qui a confessé publiquement sa foi chrétienne, qui a dû subir de graves difficultés par cette confession, bien qu'il n'ait pas dû donner sa vie.[5] Εἰς ἔτι τότε περιεῖναι signifiait aussi

sans doute «survivre jusqu'à ce moment».[6] Et le moment en question est celui de la rédaction de la lettre des communautés de Vienne et de Lyon, peu après la fin de la persécution locale.[7]

Bien que la notice d'Eusèbe soit claire en soi, dans plusieurs études sur la persécution de Lyon, on affirme d'une façon explicite ou implicite, que les chrétiens arrêtés se sont trouvés devant l'alternative d'abjurer ou de mourir. Le sujet de cet article est d'examiner l'éventualité de l'existence de chrétiens arrêtés, qui, sans abjurer, aient été condamnés à des peines inférieures à celle de mort, et d'essayer de mettre en harmonie cette possibilité avec quelques autres données de la lettre transcrite par Eusèbe, qui semblent l'exclure.

Les sources

Avant de commencer la discussion du problème, il faut quelques remarques préalables. D'abord, je suppose ici que les événements ont eu lieu à Lyon (pas en Asie Mineure selon la thèse de Colin),[8] et en 177, ou à une date très proche (pas dans la deuxième moitié du III^e^ siècle selon l'explication de Thompson).[9] En deuxième lieu, il faut remarquer que la seule source d'information que nous ayons sur ces événements est la lettre écrite en langue grecque par les chrétiens de Vienne et de Lyon à ceux d'Asie et de Phrygie peu après les événements (*ML*). La lettre est anonyme. Nous en connaissons le texte seulement à travers les fragments transcrits par Eusèbe de Césarée dans l'*Histoire Ecclésiastique* qu'il a composée au début du IV^e^ siècle. Il a transcrit le document pour montrer que pendant le gouvernement de Marc Aurèle la persécution s'est rallumée contre les chrétiens avec (selon lui) une grande violence dans certaines régions de l'Empire.[10] Comme il le fait presque toujours quand il transcrit des documents, Eusèbe découpe de la lettre tout ce qu'il ne juge pas d'intérêt pour son propos. Les découpages en notre cas sont nombreux.[11]

Du point de vue littéraire le *ML* est un chef-d'œuvre de la littérature martyriale. C'est un récit animé, plein d'émotion, dont le but est l'édification. Les événements sont présentés sous une lumière théologique: la persécution est l'œuvre du diable qui prépare ainsi le combat eschatologique contre les bons. Le gouverneur et la foule, sous l'instigation du diable, montrent une extrême cruauté. Selon la conception agonistique du martyre, que partage l'auteur de la lettre, les martyrs sont des athlètes qui luttent contre l'adversaire et triomphent par la fidélité jusqu'à la

mort. La lettre tient plutôt à montrer que les prédictions du Nouveau Testament sur les souffrances des justes se sont accomplies avec les martyrs. Cette présentation théologique et parénétique des faits rend très difficile une interprétation exacte du point de vue historique et juridique.[12]

En plus il est tout à fait possible que pendant les années qui se sont écoulées depuis la rédaction de la lettre jusqu'à sa transcription par Eusèbe, le texte du récit ait subi des retouches, comme il est arrivé si souvent à d'autres documents de la littérature martyriale de cette époque.[13]

On doit ajouter en ce qui concerne la méthode de travail d'Eusèbe, qu'il travaillait parfois très vite et se faisait aider de secrétaires; il découpait les documents qu'il utilisait, et plaçait souvent les fragments dans d'autres contextes. En classant et présentant les documents il était même capable de faire de grandes fautes chronologiques, topographiques et prosopographiques.[14]

La lettre des communautés de Lyon et de Vienne transcrite par Eusèbe est presque la seule source d'information sur notre sujet. A l'exception d'Eusèbe, qui mentionne aussi dans sa *Chronique*[15] les martyrs gaulois, et des traducteurs d'Eusèbe (Rufin et Jérôme) au V^e^ siècle, il y a un silence étrange sur les événements de Lyon chez les écrivains chrétiens du III^e^ et du IV^e^ siècles. Les brèves allusions de Sulpice Sévère[16] au V^e^ siècle et d'Ecoumène[17] au VI^e^ siècle ne contiennent pas de noms. Seulement Grégoire de Tours (†594),[18] le Martyrologe dit Hiéronymien composé au VI^e^ ou au VII^e^ siècle,[19] la réélaboration anonyme du Martyrologe de Bède faite à la fin du VIII^e^ siècle[20] et certains Passionnaires médiévaux qui contiennent un extrait de la narration des événements d'après le texte d'Eusèbe traduit en latin par Rufin,[21] fournissent des listes assez uniformes des martyrs, comprenant 48 noms, qui dérivent probablement du catalogue des martyrs qui se trouvait dans le *Recueil des Martyrs* d'Eusèbe.[22] Ces listes ne mentionnent pas les confesseurs survivants, mais l'omission est aisément explicable si l'on tient compte du genre littéraire de ces écrits hagiographiques, qui ne tiennent pas davantage à rapporter exactement les faits de la persécution, mais seulement à donner la liste des martyrs.

Les événements de Lyon

Les données du *ML* sont suffisantes pour reconstruire les grandes lignes du développement des événements. Au début, l'action contre les

chrétiens eut nettement un caractère populaire. Les chrétiens harcelés par la foule ont été arrêtés par les autorités locales en l'absence du gouverneur (*ML* 1,5-8). Celui-ci, à son retour, a commencé le procès, il a interrogé les chrétiens arrêtés, il a fait interroger aussi quelques esclaves des accusés, et il a ordonné l'arrestation systématique de tous les chrétiens (*ML* 1,9-15). La cruauté des supplices pendant l'interrogatoire a été si grande et les circonstances de l'arrestation si dures, que quelques-uns des chrétiens ont achevé de mourir dans la prison (*Ml* 1,16-32).[23] Dix autres ont faibli et ont abjuré sans obtenir pourtant la libération (*ML* 1,11.33-35). Quatre ont été condamnés à mourir dans l'amphithéâtre, mais l'exécution du quatrième a été suspendue quand le gouverneur a appris que le condamné était citoyen romain (*ML* 1,37-44). Alors le gouverneur (on ne sait si c'est avant ou seulement après cet incident) a décidé de suspendre le procès et d'en référer à l'empereur (*ML* 1,44).[24] Quand la réponse impériale est arrivée, le gouverneur a continué le procès: il a libéré ceux qui avaient abjuré, et a condamné les autres (*ML* 1,47-48). De ceux qui ont été condamnés à mort, quatre furent exposés aux bêtes et les autres décapités (*ML* 1,47-48). Le gouverneur a interdit d'ensevelir les cadavres des chrétiens, qui ont été exposés, ensuite brûlés et les cendres ont été jetées au Rhône (*ML* 1,57-63).

Tendance parénétique de la narration chrétienne

Dans la narration de tous ces événements notre source tient toujours à mettre en relief la cruauté des persécuteurs et l'héroïsme des martyrs. En lisant le récit on a l'impression que pour les chrétiens il ne restait que deux possibilités: soit abjurer soit mourir. Il semble même que notre source affirme dans deux passages d'une façon expresse qu'il n'y avait pas d'autre possibilité. Quand la lettre décrit la continuation du procès après l'arrivée de la réponse impériale, et les sentences dictées par le gouverneur, le texte dit qu'il a interrogé les chrétiens à nouveau, qu'il a fait couper la tête à ceux qui semblaient posséder le droit de cité romain, et qu'il a envoyé aux bêtes les autres (*ML* 1,47). La construction grammaticale disjonctive ὅσοι μὲν — τοὺς δὲ semble exclure la possibilité d'une troisième catégorie de chrétiens condamnés à des peines inférieures à la peine de mort. Dans un autre contexte tout proche, quand l'auteur de la lettre veut faire un résumé du contenu de la réponse de l'empereur, il dit que l'empereur avait répondu qu'il fallait châtier les uns, mais libérer

ceux qui renieraient (*ML* 1,47). La construction grammaticale grecque τοὺς μὲν — εἰ δέ τινες semble établir aussi dans ce passage une disjonction parfaite.

Doit-on interpréter ces deux disjonctions en un sens strictement exclusif et en conclure qu'il n'y a pas eu à Lyon de chrétiens condamnés à des peines inférieures à celle de mort? Alors on devrait y déduire qu'Eusèbe s'est trompé quand il a parlé des confesseurs survivants. Quoique les confusions d'Eusèbe soient plus nombreuses qu'on ne peut penser, je crois qu'on doit chercher la solution du problème dans un autre domaine. Le genre littéraire de la lettre et la façon fragmentaire comme Eusèbe en a reproduit le texte, suffisent à mon avis à expliquer l'apparente contradiction.

En fait il y a de nombreux aspects très importants du point de vue juridique, qu'on ne découvre dans la lettre que quand on l'analyse d'une façon très attentive. Je vais maintenant signaler quelques points significatifs que la lettre ne mentionne qu'indirectement, mais qui sont pourtant très importants pour évaluer correctement les événements.

- Changement du régime de prison des chrétiens: extrême rigueur au commencement jusqu'au point que plusieurs sont morts asphyxiés aux cachots (*ML* 1,17-43); adoucissement relatif à la fin du procès avec de nombreux et intenses contacts des martyrs avec les chrétiens de l'extérieur (*ML* 2,2-6).[25]
- Changement en ce qui concerne la *venia ex paenitentia*: dénégation au début du procès (*ML* 1,33); concession dans la phase finale (*ML* 1,47-48)
- Rôle de l'accusation de cannibalisme pendant le procès: examen attentif au commencement (*ML* 1,14-15. 19,25-26); oubli total à la fin.
- Silence sur le fondement juridique des quatre premières condamnations *ad bestias*, tandis qu'il y a d'évidents vestiges d'une attitude d'intégrité (interprétée par l'autorité romaine comme obstination et défi) chez les condamnés.
- Etrange formulation du critère suivi par le gouverneur pour discriminer les peines (décapitation - *ad bestias*) (*ML* 1,47)

L'auteur de la lettre n'était pas un juriste et il ne tenait pas à écrire un rapport juridique. En outre Eusèbe a omis de nombreux passages de la lettre. Il est possible que dans certains de ces passages on aurait pu trouver des renseignements intéressants. Par exemple, entre la narration

des interrogatoires et celle des premières exécutions, Eusèbe omet un passage qui aurait peut-être expliqué le motif pour lequel seulement quatre chrétiens furent condamnés aux bêtes au premier moment, tandis que les autres restaient en prison.[26] On pourrait dire de même sur l'omission d'Eusèbe quand il décrit l'interdiction d'ensevelir les cadavres des chrétiens.[27] Alors nous devons maintenant examiner plus attentivement à la lumière des considérations précédentes les deux textes du récit lyonnais qui semblent exclure l'existence de chrétiens condamnés à des peines inférieures à celle de mort.

Les passages qui semblent exclure l'existance de condamnés à des peines inférieures à celle du mort

Le premier de ces deux textes se trouve dans le bref rapport que la narration chrétienne fait de la réponse impériale. Le texte grec dit ἐπιστείλαντος γὰρ τοῦ καίσαρος τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο τούτους ἀπολυθῆναι*(ML* 1,47) ce qu'on traduit généralement: «l'empereur ayant répondu qu'il fallait mettre à mort les uns, mais libérer ceux qui renieraient». On a souvent signalé que probablement les chrétiens de Lyon et le public en général n'ont connu le texte de la réponse impériale que dans la mesure où le gouverneur en a donné publicité. Il est très probable que le gouverneur eût donné quelque publicité au texte de la réponse pour expliquer publiquement la nouvelle orientation d'un procès qui avait ému les esprits et qui avait été interrompu. Par contre, il est très douteux que les chrétiens de Lyon aient eu la possibilité de présenter dans leur lettre un rapport complet et juridiquement exact du document.[28] La référence qui apparaît dans la lettre est trop brève, elle reproduit seulement deux dispositions, et ne peut être considérée comme une traduction grecque, même partielle, du texte de la réponse. La terminologie employée n'est pas technique. Le verbe ἀποτυμπανίζειν signifie parfois inférer le supplice de l'ἀποτυμπανισμός (où le condamné était étiré par des crampons sur une planche jusqu'à ce que mort s'ensuivait); mais parfois il a aussi d'autres significations comme décapiter, exécuter la peine de mort sous le bâton, ou en général d'une façon cruelle. Mais il y a aussi des textes où ἀποτυμπανίζειν ne signifie pas necessairement infliger un supplice qui entraîne la mort, mais plutôt une cruelle fustigation.[29]

C'est sans doute sous l'influence de la description de l'extrême cruauté qui domine toute la narration, et en outre, du silence sur les con-

damnés à des peines inférieures à celle de mort, qu'on traduit souvent à tort ἀποτυμπανίζειν par «mettre à mort».[30] On devrait peut-être préférer la vieille traduction latine de Rufin d'Aquileia (*punire*)[31] ou celle de Bardy («mettre à la torture»).[32] Cette signification serait extensible à des peines comme la condamnation aux mines, qui était toujours précédée d'une flagellation.[33]

Le deuxième texte qui semble exclure l'existence de condamnés à des peines inférieures à celle de mort se trouve dans la lettre, très près de celui que nous venons d'examiner: le narrateur décrit la dernière séance publique et solennelle du procès après l'arrivée de la réponse impériale. Le texte grec dit: πάλιν ἀνήταζεν, καὶ ὅσοι μὲν ἐδόκουν πολιτείαν Ρωμαίων ἐσχηκέναι, τούτων ἀπέτεμνε τὰς κεφαλὰς τοὺς δὲ λοιποὺς ἔπεμπεν εἰς θηρία (*ML* 1, 47). Quoiqu'à cette époque les rescrits impériaux en matière pénale n'avaient pas un caractère strictement astreignant, on peut supposer que le gouverneur a suivi les instructions de l'empereur.[34] Cependant on ne peut pas déduire aisément de notre texte le critère établi par l'empereur pour discerner ceux qui devaient être décapités et ceux qui devaient être mis aux bêtes. La phrase ὅσοι μὲν ἐδόκουν πολιτείαν Ρωμαίων ἐσχηκέναι ne peut pas être considérée comme une traduction ou un résumé exact d'une phrase latine du rescrit, par exemple: *qui civitatem Romanam habere videantur ad gladium dentur, ceteri vero bestiis obiciantur.*[35] Il n'est pas probable que l'empereur ait établi comme critère discriminateur des peines l'apparence, non la réalité du droit de cité romain. On doit donc penser que la phrase de la lettre chrétienne est une formulation juridiquement maladroite du rédacteur.

Il est possible, mais pas tout à fait vraisemblable, que le gouverneur, ne pouvant pas vérifier exactement la condition de citoyen de certains des accusés, ait accepté la seule apparence, par exemple une affirmation non pleinement prouvée.[36] Il est aussi possible que le rédacteur de la lettre, qui connaissait très bien le résultat du procès, mais pas si bien le texte du rescrit et l'application qu'en avait faite le gouverneur, ait exprimé par cette formulation (ὅσοι μὲν ἐδόκουν...) l'impression qu'il avait du critère suivi par le gouverneur pour discriminer les peines. En tout cas, quand on lit ce passage on a l'impression que le rédacteur chrétien pensait que parmi les décapités il y avait quelqu'un qui n'était pas citoyen romain.

Enfin il y a le cas surprenant d'un des chrétiens, Attalos, que le gouverneur condamna *ad bestias* (selon *ML* 1,50) pour faire plaisir à la foule.[37] Nous savons de lui qu'il était originaire de Pergame (*ML* 1,17),

citoyen romain (*ML* 1,44) et qu'il pouvait parler latin (*ML* 1,55). Il était bien connu à Lyon (*ML* 1,43), et comme membre de la communauté il s'était très bien exercé dans la discipline chrétienne, avait été toujours la colonne et le soutien du groupe (*ML* 1,17) et un témoin de la vérité (*ML* 1,43). Il était un mystique qui avait une grande influence sur d'autres chrétiens.[38] Il avait été condamné *ad bestias* déjà dans la première phase du procès *(ML* 1,37) où il apparaît toujours associé à Sanctus, condamné aussi *ad bestias*, l'autorité romaine voulant probablement punir son obstination, indépendamment de toute autre accusation.[39] Le peuple était furiex contre lui *(ML* 1,44) et pendant l'exécution à l'amphithéâtre il avait démontré un courage extraordinaire (*ML* 1,53). Au cours de l'interrogatoire d'Attalos il s'était passé quelque chose d'anormal, car le gouverneur n'apprit qu'il était citoyen romain que quand il fit le tour de l'amphithéâre pour être exécuté (*ML* 1,44). L'exécution fut alors suspendue (*ML* 1,44); il est bien surprenant que le gouverneur l'ait condamné une deuxième fois *ad bestias*, selon la lettre chrétienne pour faire plaisir à la foule (τῷ ὄχλῳ χαριζόμενος) (*ML* 1,50). Si le critère de discrimination des peines eût été simplement le droit de cité romain, cette décision finale du gouverneur reste inexplicable malgré les efforts qu'on a fait pour en trouver une motivation.[40] On doit plutôt supposer qu'il y a eu d'autres motifs (obstination? prosélytisme?, position détachée dans la communauté?) pour le condamner *ad bestias*.

On doit donc penser que ce deuxième passage de la lettre qui semble exclure l'existence de chrétiens condamnés à des peines inférieures à celle de mort, est plutôt une formulation juridiquement inexacte du rédacteur chrétien, à laquelle on ne doit pas attribuer une valeur exclusive. Peut-être que le rédacteur de la lettre pensait à ce moment seulement aux martyrs, les vrais héros de la narration, à côté desquels les confesseurs qui avaient survécu, n'etaient que des figures secondaires. Peut-être aussi qu'Eusèbe ait omis quelque passage de la lettre qui aurait pu éclaircir ce point.

Explication hypothétique des faits

Qui étaient alors les chrétiens condamnés à des peines inférieures à celle de mort? Combien étaient-ils? A quelle peine concrète furent-ils condamnés? Quel fut le critère de la discrimination des peines? Nous n'avons pas de renseignements suffisants pour répondre à ces questions. Cependant, avec toutes les réserves propres à une hypothèse je vais maintenant esquisser une possible solution.

On doit partir d'un fait bien établi: l'existence à cette époque de chrétiens condamnés aux mines. Les travaux forcés à perpetuité dans les mines sont attestés dans le droit pénal romain avant l'époque de Trajan.[41] C'etait la peine la plus grave après la mort et frappait d'ordinaire seulement les *humiliores*; tandis que pour les mêmes délits, les *honestiores* étaient condamnés à la *deportatio in insulam*. Elle pouvait être prononcée par un gouverneur de province, et elle était généralement précédée de la flagellation et entraînait la perte de la liberté; les condamnés étaient considérés comme *servi poenae* qui appartenaient à l'Etat.[42] Nous savons par Hippolyte que l'église de Rome aux temps de l'évêque Victor (185-197) possédait une liste des confesseurs qui travaillaient dans les mines de Sardaigne, et que la concubine philochrétienne de l'empereur Commode, Marcia, désireuse de favoriser les chrétiens, demanda cette liste et elle obtint de Commode des lettres de grâce pour faire rentrer ces condamnés à Rome. Nous ne savons pas quand, où et pourquoi avaient été condamnés ces chrétiens, à l'exception de l'un d'eux, le futur évêque de Rome Callixte, alors esclave, qui avait été condamné en 188 ou 189 par le *praefectus urbi* Fuscianus, parce que les juifs, dont il avait troublé le culte, l'avaient dénoncé comme chrétien.[43] Tertulien à son tour parle à deux reprises dans l'*Apologeticum* composé vers 197 des chrétiens condamnés aux mines.[44]

Nous avons aussi des renseignements relatifs aux années antérieures aux événements de Lyon. L'évêque de Corinthe, dans une lettre écrite à l'évêque de Rome Soter, dont nous possédons quelques fragments, loue la générosité traditionnelle de l'église de Rome qui soulage de nombreuses communautés indigentes, et soutient, par l'envoi de secours, les frères qui sont aux mines.[45] Quoique la chronologie des évêques de Rome ne soit pas toujours exacte, le pontificat de Soter (166-175) correspond au temps de Marc Aurèle.[46]

De l'autre côté, depuis l'époque d'Hadrien, dans les rescrits impériaux orientatifs en matière pénale, les empereurs conseillaient très souvent aux juges de tenir compte des circonstances objectives et personnelles du délit pour mieux nuancer la sentence.[47] Dans les écrits des juristes de l'époque séverienne, qui se font écho de cette nouvelle orientation impériale, on trouve souvent des formules comme celle-si: *statue pro modo delicti et personae qualitate.*[48] Et, en ce qui concerne les chrétiens, les instructions d'Hadrien au proconsul d'Asie Minicius Fundanus de l'année 123 contenaient déjà cette disposition de condamner selon la gravité de la faute (ὅριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος), dans la mala-

droite traduction grecque de l'original latin perdu.[49] Si l'on suppose une formule comme celle-ci dans le rescrit de Marc Aurèle, on pourrait expliquer sans peine la conduite du gouverneur: condamnation *ad bestias* des *humiliores* (le droit de cité romain était un facteur très important de la *qualitas personae*), des chrétiens détachés (dirigeants de la communauté charismatique, parfois turbulents, prosélytistes, etc.) ou enfin de ceux dont la conduite avant ou pendant le procès avait donné des signes d'obstination; condamnation à mort par décapitation des *honestiores* assez détachés; condamnation à des peines inférieures à celle de mort (probablement *ad metalla)* des simples chrétiens fermes en confessant leur foi, mais respectueux devant le tribunal.

NOTES

[1] Parmi les écrits sur ce sujet il faut détacher: O. Hirschfeld, Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Constantin, SBBerl 1895, 382-391 = *Kleine Schriften* (Berlin 1913) 155-166; C. Jullian, Notes gallo-romaines 51, *REA* 13 (1911) 317-330; U. Kahrstedt, Die Märtyrerakten von Lugdunum 177, *RhM* 68 (1913) 395-410; H. Leclercq, Lyon, *DACL* 10/1,71-121; A. Chagny, *Les Martyrs de Lyon de 177* (Lyon 1936); J. Zeiller, Légalité et arbitraire dans la persécution contre les chrétiens. *ABoll* 67 (1949) 50-54; E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine* 1[2] (Paris 1964) 35-57; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965) 1-29; H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles 1966) 89-91; E. Griffe, *Les persécutions contre les chrétiens aux I et II siècles* (Paris 1967) 112-123; P. Keresztes, The massacre of Lugdunum in 177 AD, *Hist* 16 (1967) 75-86; J. Speigl, *Der römische Staat und die Christen* (Amsterdam 1970) 177-184; D. Berwig, *Mark Aurel und die Christen* (Diss. München 1970) 70-88; G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali* (Milano 1973) 125-136; *Les martyrs de Lyon* (dorénavant *MartLyon*), Colloques Internationaux du Centre National de Recherches 575 (Paris 1978); J. de Churruca, El rescripto de Marco Aurelio sobre los christianos, *Homenaje a E. Elorduy* (Bilbao 1978) 69-84; C. Saumagne - M. Merlin, De la légalité du procès de Lyon de l'année 177, *ANRW* 2/23/1, 316-339; J. de Churruca, Torturas y vejaciones en el proceso contra los cristianos de Lyon (177), *EstDeusto* 28 (1980) 347-369.

[2] Eus, *HE* 5,4,3.

[3] Quand on cite dorénavant ce document, on suit les subdivisions de l'édition d'Eusèbe. Le texte du *ML* apparaît dans les éditions de Eus, *HE* et dans les recueils des actes des martyrs, par exemple: *Ausgewählte Märtyrerakten*, ed. R. Knopf - G. Krüger - G. Ruhbach (Tübingen [4]1965) 18-28; *Actas de los Mártires*, ed. tr. D. Ruiz Bueno (Madrid 1968) 317-348; *The Acts of the Christian Martyrs*, ed. tr. H. Musurillo (Oxford 1972) 62-85.

[4] A. Ehrhard, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche* 1/2, TU 50 (1937) 1-18.

[5] Lampe, *A Patristic Greek Lexikon* (Oxford 1968) 957; H. Delehaye, Martyr et confesseur, *ABoll* 39 (1921) 27-34; Idem, *Sanctus* (Bruxelles 1927) 76-95; B: Kötting, Die Stellung des Konfessors in der alten Kirche, *JbAC* 19 (1976) 7-15; J. Ruysscheart, Les

«martyrs» et les «confesseurs» de la Lettre dès Eglises de Lyon et de Vienne, *MartLyon* 158-163.

[6] Liddell-Scott, *Lexicon*[9] 1372.

[7] Sur la date de composition de la lettre: P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des II*[e] *et III*[e] *siècles* (Paris 1961) 62-63, bien que les conséquences qu'il déduit, soient excessives.

[8] J. Colin, *L'Empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177* (Bonn 1964) 21-131. Voir: S. Rossi, Ireneo fu vescovo di Lione, *GIF* 17 (1964) 239-251; Idem, Il cristianesimo della Gallia e i martiri di Lione, *GIF* 17 (1964) 289-320; E. Demougeot, A propos des martyrs lyonnais de 177, *REA* 68 (1966) 323-331; J. Deininger, *Gnomon* 37 (1965) 289-292; Griffe, *Persécutions* (n.1) 112-115; A. Velasco Delgado, *Eusebio de Cesarea: Historia Eclesiástica* (Madrid 1973) 1,265 n 6; J. M. Blázquez, *La Romanización* (Madrid 1974) 2,403-404.

[9] J. W. Thompson, The alleged Persecution of the Christians at Lyons, *AmJT* 16 (1912) 360-384. Voir: Nautin (n.7) 62-63; Rossi (n.8) *GIF* 17 (1964) 301-302; T. D. Barnes, Eusebius and the Date of Martyrdoms, *MartLyon* 137-143.

[10] Eus, *HE* 5, pr, 1-2; 5,1,1; 5,2,1.

[11] Eusèbe dit qu'il reproduit les propres paroles du *ML (HE* 5,1,2), mais aussi qu'il fait une sélection de fragments (*HE* 5,pr,2). Parfois il annonce qu'il omet un passage (*HE* 5,1,4. 36-62; 5,2,1. 5-6). Une fois enfin au lieu de citer le texte du *ML*, il en fait un résumé (*HE* 5,3 1-3).

[12] Voir: Delehaye (n.1) 89-91; J. Geffcken, Die christlichen Martyrien, *Herm* 45 (1910) 488; H. v. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Göttingen 1936) dont je n'ai pas pu utiliser la deuxième édition; P. Lanaro, Temi del martirio nell' antichità cristiana, *StPatav* 14 (1967) 204-235; 325-359; O. Perler, Das vierte Makkabäerbuch, Ignatuis von Antiochen und die ältesten Märtyrerberichte, *RArC* 25 (1949) 67-69).

[13] Voir: H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford 1972) XX-XXII; LXIV n.13.

[14] Sur la méthode de travail d'Eusèbe: G. Bardy, Introduction à Eusèbe de Césarée, SC 73 (Paris 1960) 113-121; K. Lake, Introduction to Eusebius, *The Ecclesiastical History* 1 (London - Cambridge Mass 1926) XXXIII-LVI; Colin, *l'Empire des Antonius* (n.8) 21-23; B. Gustafsson, Eusebius' Principles in handling his sources, as found in his Church History books I-VIII, *StPatr* 4 = TU 79 (1961) 429-441; R. M. Grant, The Case against Eusebius, *StPatr* 12 = TU 115 (1975) 413-421).

[15] Eus, *ChronArm* Ol 236 (GCS 20,222); Idem, *ChronHier* Ol 236 (GCS 47,205).

[16] SulpSev, *Chron* 2,32,1 (CSEL 1,86).

[17] Oecum, *Comm1Petr* 4 (PG 119,536). Voir: B. Altaner - A. Stuiber, *Patrologie* (Freiburg [8]1978) 517.

[18] GregTur, *Mirac* 1,48-49 (*MGH* ScrMerov 1,521-522).

[19] *MartHier 2 Jun* (AS Nov 2,73; 2/2,93. 297-298). Voir: Altaner - Stuiber, *Patrologie* 235-236).

[20] Texte dans H. Quentin, La liste des martyrs de Lyon de l'an 177, *ABoll* 39 (1921) 117-119.

[21] *MGH* ScrMerov 1,878. Voir: Quentin, *ABoll* 39 (1921) 119-125.

[22] Reconstruction critique de la liste chez Hirschfeld (n.1) *SBBerl* 1895,385-390 = *KISchr* 159-164; Quentin *ABoll* 39 (1921) 113-138; Nautin (n.7) 49-53. Voir: G. Thomas, La condition sociale de l'Eglise de Lyon en 177, *MartLyon* 93-106.

[23] *ML* 1,16-32 Voir: Churruca (n.1) *EstDeusto* 28 (1980) 348-369.

[24] *ML* 1,44. Voir: Churruca (n.1) *HomElorduy* 72-73.

[25] *ML* 2,2-6; Eus, *HE* 5,3,1-4; 5,4,1-2. Sur les lettres écrites par les martyrs pendant le procès et leur intervention dans la controverse sur le montanisme voir: P. de Labriolle, *La crise montaniste* (Paris 1913) 214-2. Selon Nautin (n.9) 43-49 les lettres ont été écrites par les confesseurs survivants quand'ils se trouvaient encore à Lyon après le procès.

[26] Eus, *HE* 5,1,36.

[27] Eus, *HE* 5,1,62.

[28] Voir: J. Geffcken, Die christlichen Martyrien, *Hermes* 15 (1910) 492; Seigl (n.1) 180.

[29] Pour la signification de ἀποτυμπανίζειν: Liddell-Scott, *Lexicon* 225; (Liddell-Scott) - E. A. Barber, *Greek-English Lexicon:* A Supplement (Oxford 1968) 21; H. Stephanus (Estienne) - C. B. Hase, *Thesaurus Graecae Linguae* (Paris 1831-1865 = Graz 1954) 1,1760; F. Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache* (Leipzig ^{5}1841-1852) 1,366; Lampe (n.5) 218; (F. Preisigke)-E. Kiessling, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden* 4 (Marburg 1944) 267; E. C. E. Owen, Apotympanizo, *JTS* 30 (1929) 260-266; J. Vergote, Folterwerkzeuge, *RAC* 8,119-120.

[30] Par exemple Chagny (n.1) 80 n 1 (périr sous le bâton, périr dans les supplices); Leclercq, Lyon, *DACL* 10/1, 100 n 2 (faire mourir sous le bâton); Keresztes, *Hist* 16 (1967) 83 (to be executed); Musurillo, *The Acts of Christian Martyrs 77* (to be beheaded); A. Velasco (n.8) 1,279 (degollar); K. Lake, Eusebius *EcclHist* 1,429 (to be tortured to death).

[31] Ruf, *HE* 5,1,47 (GCS 9/1,421). Sur la traduction du *ML* par Rufin voir: L. Nayrand, Le récit de la passion des martyrs de Lyon dans la traduction de Rufin, *MartLyon* 289-298.

[32] Bardy. SC 41,18.

[33] Sur la fonction corrective et pénale de la flagellation: W. Waldstein, Geisselung *RAC* 9,469-481; M. Fuhrmann, Verbera, *RE* Suppl 9,1590-1594.

[34] Sur la valeur normative des constitutions impériales à cette époque: R. Orestano, *Il potere normativo degli Imperatori e le costituzioni imperiali* (Torino 1937 = 1962) 65-92; E. Levy, Gesetz und Richter im Kaiserlichen Strafrecht, *BIDR* 45 (1938) 96-108 = *Gesammelte Schriften* (Köln-Graz 1963) 2,460-468; F. M. De Robertis, Arbitrium iudicantis e statuizioni imperiali, *ZSS* 59 (1939) 230-264; G. I. Luzzatto, Ricerche sull'applicazione delle costituzione imperiali nelle Provincie, *Studi di Diritto Romano in onore di Contardo Ferrini publicati dalla R.Univ. di Pavia* (Milano 1943) 284-291.

[35] Voir: *VIR* 1,375; 2,993.

[36] Lanata (n.1) 135.

[37] Berwig (n.1) 78 et Colin (n.8) 43-48 voient dans ce fait une grave transgression du gouverneur.

[38] Eus, *HE* 5,3,2-3 Voir: Thomas (n.22) *MartLyon* 98-99.

[39] Sanctus parlait latin (*ML* 1,20), était diacre de l'église de Vienne (*ML* 1,17), avait été très durement torturé (*ML* 1,17.20-24). Malgré tous les tourments, il s'était refusé à déclarer son som, sa condition juridique de libre ou d'esclave, et le nom du pays ou de la cité d'où il était originaire; et à tout ce qu'on lui demandait, il répondait seulement «Je suis chrétien» *(ML* 1,20). Voir: Thomas (n.22) *MartLyon* 102. Pour l'autorité romaine ce silence opiniâtre était sans doute un motif suffisant pour le condamner à mort. On peut supposer sans peine chez le gouverneur de la Lugdunensis une réaction semblable à celle de Pline quand il écrivait à Trajan à propos des chrétiens d'Amastris vers 111 ou 112: Confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus; perseverantes duci iussi. Neque

enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri (Plin, *Ep* 10,96,). Voir: A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny* (Oxford 1966) 697-699; T. Mayer-Maly, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der Christenbriefe von Plinius und Trajan, *SDHI* 22 (1956) 318. R. Freudenberger, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert* (München ²1969) 94-110 n'est pas convaincant sur ce point. Sur l'enthousiasme des martyrs de Lyon voir: de Labriolle (n.25) 220-242; Frend (n.1) 16-17; H. Kraft, Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus, *MartLyon* 233-247 = *JbAC* Erg. Bd. 8 (1980) 250-266.

[40] Voir: Kahrstedt (n.1) *RhM* 68 (1913) 408; Griffe, *Gaule* (n.1) 1²,51 n 42; Lanata (n.1) 135; G. E. M. de Ste Croix, Why were the early Christians persecuted, *Past and Present* 26 (1963) 15.

[41] Plin, *Ep* 10,58,3 parle d'un philosophe condamné aux mines par le proconsul de Bithynie Velius Paulus pour crime de faux, et amnistié par l'empereur Domitien. Sherwin-White (n.39) 641 date la condamnation vers 83-84.

[42] Voir: T. Mommsen, *Römisches Strafrecht* (Leipzig 1899 = Graz 1955) 949-951; P, Garnsey, *Social Status and legal Privilege in the Roman Empire* (Oxford 1970) 131-136.

[43] Hippol, *Ref* 9,12,7-12 (GCS 26,247).

[44] Tert, *Ap* 39,6; 44,3.

[45] DionCor (Eus, *HE* 4,23,10). Le texte transcrit par Eusèbe est probablement remanié (E. Schwartz, GCS 9/1, 376 appar). Sur les lettres de Denis, Nautin, (n.7) 13-32.

[46] Pour la date voir: A. v. Harnack, *Die Chronologie = Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig 1897-1904) 2/1, 179; E. Gaspar, *Geschichte des Papsttums* 1 (Tübingen 1930) 8-16; T. Klauser, Die Anfänge der römischen Bischofslisten, *BonnZT 8* (1931) 193-211 = *JbAC* Erg. Bd. 3 (1974) 121-136.

[47] Levy (n.34), *BIDR* 45 (1938) 85-104 = GesChr 2, 452-468; G. Cardascia, L'apparition dans le droit des classes d'honestiores et d'humiliores, *RHDF* 28 (1950) 319-324.

[48] *Dig* 48,3,12, pr (Call, *Cogn* 5) pro modo culpae statuere; *Coll* 1,11, 3 (Ulp, *OffProc* 7) ad modum culpae moderari; *Coll* 13,3,2 (Ulp, *OffProc* 8) // *Dig* 47,21,2 (Call, *Cogn* 3) poenae modum ex condicione personae et mente facientis statuere; *Dig* 48,3,14,2 (Mod, *Poen* 4) pro modo culpae castigare; *Dig* 37,15,1, pr (Ulp, *Opin* 1) pro modo delicti punire; *Dig* 37,15,1,2 (Ulp, *Opin* 1) pro modo delicti vindicare; *Dig* 49,16,3,6 (Mod, *Poen* 4) pro modo delicti castigare; *Dig* 48,15,7 (Herm, *Epit* 5) pro delicti modo coercere; *PS* 5,25,13 pro modo delicti punire; *Dig* 1,12,1,10 (Ulp, *OffPraef Urb*) pro modo querellae corrigere; *PS* 5,16,13 pro modo admissi statuere; *PS* 1,15,2,5 pro modo admissi extra ordinem actionem dare; *PS* 1, 20a; *CJ* 6,3,5 (Carac 212) pro modo admissi vindicare; *Dig* 48,10,31 (Call, *Cogn* 3) pro mensura delicti constituere; *Dig* 47,11,10 (Ulp, *OffProc* 9) pro condicione sua et pro admissi mensura plecti; *Dig* 48,10,27,2 (Mod, *Reg* 8) pro admissi qualitate punire; *PS* 1,5,2 pro qualitate admissi plectere; *CJ* 9,9,7 (Alex 223) pro debita delicto severitate examinare; *Dig* 37,14,7,1 (Mod, *Manum*) secundum delictum admissum poenas irrogare; *Dig* 48,11,73 (Marc, *IudPubl* 1) prout admiserint punire; *Dig* 48,13,42 (Marc, *Inst* 14); *Dig* 1,18,13 pr (Ulp, *OffProc* 7) prout deliquerit animadvertere; *Dig* 47,21,3,2 (Call, *Cogn* 5) poena plectere pro persona et condicione et factorum violentia; *Dig* 47,10,45 (Herm, *Epit* 5) ex causa et persona statuere.

[49] Just, *Ap* 1,68,6-10 // Eus, *HE* 4,9,1-3. Voir: C. Callewaert, Le rescrit d'Hadrien à Minicius Fundanus, *RHistLittRel* 8 (1903) 152-189; W. Schmid, The Christian reinterpretation of the rescript of Hadrian, *Maia* 7 (1955) 5-13; M. Sordi, I rescritti di Traiano e di Adriano sui cristiani, *RStChIt* 14 (1960) 360-370; Idem, *Il Cristianesimo e*

Roma (Bologna 1865) 152-157; P. Keresztes, Hadrian's rescript to Minucius Fundanus, *Latomus* 26 (1967) 54-66; E. J. Bickerman, Trajan, Hadrian and the Christians, *RFilIstr-Class* 96 (1968) 296-315; Freudenberger (n.39) 216-234; Speigl (n.1) 95-105; J. de Churruca, La motivación del rescripto de Adriano sobre los cristianos, *EstDeusto* 24 (1976) 9-44; Idem, El rescripto de Adriano sobre los cristianos, *EstDeusto* 25 (1977) 353-406.

Bilbao, Apartado 1, Universidad de Deusto.

Vigiliae Christianae 38 (1984) 271-280, E. J. Brill, Leiden

ENCORE SUR DIVORCE ET REMARIAGE SELON ÉPIPHANE

PAR

HENRI CROUZEL

Dans *Vigiliae Christianae*[1] P. Nautin, qui prépare avec deux collègues une nouvelle édition critique des œuvres d'Épiphane pour la collection *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller* (*GCS*) expose les corrections qu'il veut apporter à deux passages du *Panarion*, traitant à son avis de remariage après divorce. Il critique à ce sujet le parti que j'avais pris dans mon livre *L'Église primitive face au divorce*[2] de respecter, malgré son incorrection le texte livré par les deux manuscrits[3] qui sont les seuls à contenir ce passage: il parle, selon ce que j'ai montré, de remariage après veuvage. L'importance du premier passage[4] mérite de ma part quelques remarques: 1) Ce passage concerne-t-il plus vraisemblablement le remariage après veuvage ou le remariage après divorce? 2) Est-il nécessaire de modifier le texte à cause de son incorrection et comment faut-il le faire?

Reproduisons d'abord ce passage, tel que le présentent les manuscrits, et tel que P. Nautin l'a mis en tête de son article, pour que le lecteur puisse suivre plus commodément mes raisonnements: mais je le prolonge un peu pour qu'on puisse se rendre compte des citations scripturaires qui l'appuient.

Ἔξεστι δὲ τῷ λαῷ δι' ἀσθένειαν διαβαστάζεσθαι καὶ μὴ δυνηθέντας ἐπὶ τῇ πρώτῃ 8
γαμετῇ στῆναι δευτέρᾳ μετὰ θάνατον τῆς πρώτης συναφθῆναι. Καὶ ὁ μὲν μίαν ἐσχηκὼς 9
ἐν ἐπαίνῳ μείζονι καὶ τιμῇ παρὰ πᾶσιν ἐκκλησιαζομένοις ἐνυπάρχει, ὁ δὲ μὴ δυνηθεὶς τῇ
μιᾷ ἀρκεσθῆναι τελευτησάσῃ ἕνεκέν τινος προφάσεως πορνείας ἢ μοιχείας ἢ κακῆς αἰτίας
χωρισμοῦ γενομένου συναφθέντα δευτέρᾳ γυναικὶ — ἢ γυνὴ δευτέρῳ ἀνδρὶ — οὐκ αἰτιᾶται
ὁ θεῖος λόγος οὐδὲ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῆς ζωῆς ἀποκηρύττει, ἀλλὰ διαβαστάζει διὰ τὸ
ἀσθενές, οὐχ ἵνα δύο γυναῖκας ἐπὶ τὸ αὐτὸ σχῇ ἔτι περιούσης μιᾶς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς μιᾶς 10
ἀποσχισθεὶς δευτέρᾳ, εἰ τύχοι, ἐννόμως συναφθῇ. Ἐλεεῖ τοῦτον ὁ ἅγιος λόγος καὶ ἡ ἁγία
θεοῦ ἐκκλησία, μάλιστα εἰ τυγχάνει ὁ τοιοῦτος τὰ ἄλλα εὐλαβὴς καὶ κατὰ νόμον θεοῦ πολι-
τευόμενος.

καὶ γὰρ οὐκ ἂν ἔλεγεν ὁ ἀπόστολος ταῖς χήραις «γαμείτωσαν τεκνογονείτωσαν οἰκοδεσπο- 11
τείτωσαν», οὐδὲ πάλιν ἔλεγε τῷ ἀνδρὶ τῷ τὴν γυναῖκα τοῦ πατρὸς ἔχοντι καὶ παραδοθέντι
«τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου» — οὐκ
ἔλεγε πάλιν «κυρώσατε εἰς αὐτὸν ἀγάπην, ἵνα μὴ τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὁ

τοιοῦτος». ἔλεγε γὰρ πάλιν «ᾧ τι χαρίζεσθε, κἀγώ· διότι εἴ τι κεχάρισμαι, δι' ὑμᾶς 12 κεχάρισμαι ἐν προσώπῳ κυρίου, ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ. οὐ γὰρ αὐτοῦ τὰ νοήματα ἀγνοοῦμεν». καὶ ὅρα πῶς δίδωσι μετάνοιαν καὶ μετὰ παράπτωμα.

1) L'argument majeur qui exclut la signification de remariage après divorce, c'est le contexte: on ne le voit pas du tout intervenir, à la différence du remariage après veuvage. Nous examinerons ensuite les arguments invoqués par P. Nautin pour l'y trouver. Voyons d'abord le contexte proche, puis le contexte plus lointain.

A. Le cas examiné par la première phrase citée est celui d'un laïc — par opposition à un clerc astreint au mariage unique — : il ne peut, à cause de sa faiblesse morale, se contenter d'avoir eu une première épouse, aujourd'hui morte, et a besoin de s'unir à une seconde après le décès de la première. Il serait, certes, préférable en soi qu'il ne se remarie pas, mais ... et ici commence la phrase contestée. Tout semble montrer qu'il s'agit du même cas et le καὶ qui commence cette seconde phrase semble bien un καὶ explicatif. Il s'agit de quelqu'un qui ne peut se contenter d'avoir été uni à une seule femme qui est morte — explicitement dit —, parce qu'il est porté sur la fornication, l'adultère ou toute autre cause mauvaise. C'est l'impossibilité de vivre seul correctement qui motive la condescendance de la «Parole divine» à lui permettre un second mariage.

Qu'il s'agisse de ce cas-là et non d'un autre apparaît clairement si on considère les citations faites par Épiphane de cette «Parole divine», c'est-à-dire de l'Écriture, qui manifeste de l'indulgence envers celui qui est dans ce cas. S'il s'agissait de divorcés dont l'Écriture accepterait un second mariage, ou du moins le pardonnerait, Épiphane aurait dû chercher un texte scripturaire qui le dise: seule en effet une telle citation pourrait nous assurer que la «Parole divine» peut se montrer indulgente dans ce cas. Or, quels sont les textes avancés? D'abord un passage de *1 Tm* 5, 14 dans lequel Paul demande que les jeunes veuves «se marient, mettent au monde des enfants, gouvernent des maisons». Il y a là de la part de l'Apôtre une attitude différente de celle de *1 Co* 7, 39-40: il permettait, certes, alors le remariage des veuves, mais sans l'encourager, jugeant l'état de viduité préférable aux secondes noces. Ici il demande explicitement que les jeunes veuves se remarient, instruit probablement par l'expérience des difficultés qu'elles pouvaient causer si elles étaient incapables de vivre chastement hors du mariage. C'est exactement le cas que suppose mon interprétation du passage litigieux et absolument pas celui qui appuierait celle de P. Nautin. Ensuite Épiphane parle de

l'incestueux de *1 Co* 5, 1-5 qui a épousé la femme de son père, sa belle-mère: comme tous les Pères anciens, sauf le Tertullien montaniste du *De Pudicitia*, Épiphane le voit pardonné par Paul en *2 Co* 2, 6-8. Quelle est la faute de cet homme? Un mariage contraire, dans la série des empêchements de consanguinité et d'affinité exprimés par *Lv* 19, à celui qui se trouve au verset 8: «Tu ne découvriras par la nudité de la femme de ton père: c'est la nudité de ton père». Rien ne permet d'y voir un mariage contracté par le Corinthien avec sa belle-mère du vivant de son père après répudiation ou divorce. Même dans ce cas de mariage incestueux l'Apôtre a manifesté de l'indulgence envers le pécheur, pour l'empêcher de tomber dans le désespoir.

Remarquons qu'Épiphane traite dans ces deux cas non pas d'actes permis, mais de fautes (παραπτώματα) que la «Parole divine» juge pardonnables. Pour le cas de l'incestueux, cela est compréhensible. Mais pour celui des jeunes veuves? Ou pour celui de la phrase litigieuse selon mon interprétation? Pour nous mettre dans la mentalité d'Épiphane, si les protestations de l'évêque de Salamine nous paraissent exagérées, n'oublions pas que les Pères anciens n'acceptaient le second mariage après veuvage qu'avec grande répugnance: en Asie Mineure, comme le montrent les *Lettres Canoniques* de Basile et d'autres textes, il était soumis à la pénitence publique, donc considéré comme faute grave, bien qu'il ne semble pas que Basile ait exigé la séparation dans ce cas. La raison en est qu'on ne trouve guère signalé par les Pères qu'un seul motif donné à ces remariages, l'impossibilité de garder la continence: c'est la même raison qui est mentionnée par Épiphane, un motif de fornication, d'adultère ou de mauvaise cause.

Si Épiphane avait eu en vue dans la texte litigieux des remariés après divorce, on pourrait penser tout naturellement qu'il aurait cité *Mt* 19, 9 dont P. Nautin voit l'écho dans l'énumération des motifs pervers que nous venons de citer, à cause de l'incise «en dehors du cas de *porneia*». Malheureusement, il est vraisemblable qu'Épiphane, comme tous les Anténicéens, comme tous les Grecs et une partie des Latins jusqu'aux premières décennies du V^e^ siècle, ne connaissait pas *Mt* 19, 9 sous la forme actuellement admise, mais sous une forme identique à celle de *Mt* 5, 32, avec l'incise, mais sans la mention du remariage qui seule pourrait donner à croire qu'un remariage était permis à celui qui avait répudié sa femme coupable d'adultère. Je suis étonné de n'avoir jamais trouvé chez P. Nautin, ne fût-ce que pour la réfuter, mention de mon étude sur «Le texte patristique de *Mt* 5, 32 et 19, 9»[5]: ce silence est d'autant plus

étrange que j'en ai fait usage dans les deux articles qui ont répondu à ses études sur le Concile d'Arles et sur les Pères latins.[6] De cette investigation sur le contexte proche de la phrase en discussion nous pouvons retenir que rien de ce qui précède et rien de ce qui suit ne confirme l'interprétation par un second mariage après divorce. Cela est d'autant plus curieux pour les citations dont le but serait de nous montrer que la «Parole divine», l'Écriture, manifesterait de l'indulgence envers ceux qui ont commis la faute de se remarier après divorce. D'après les citations indiquées l'indulgence atteint seulement ceux, ou plutôt celles, qui, dans l'impossibilité de garder la continence, se sont remariées après veuvage, et un homme qui avait contracté avec sa belle-mère un mariage incestueux.

B. Le contexte plus lointain n'est pas davantage en faveur de cette interprétation par le second mariage après divorce: il ne semble pas d'ailleurs que P. Nautin ait fait la moindre investigation à ce sujet, pas plus que sur les citations qui suivent le passage. Il envisage la phrase au style défectueux comme si elle constituait un tout par elle-même, comme si elle n'était pas insérée dans un ensemble.

La notice 59 du *Panarion* est dirigée contre les Novatiens, désignés sous le nom de Cathares. Épiphane leur reproche de refuser d'admettre une pénitence après le baptême, spécialement pour les apostats en temps de persécution — telle a été l'occasion première du schisme de Novatien — et de bannir de leur communion les remariés. S'agit-il à la fois de remariés après veuvage et de remariés après divorce ou d'une seule de ces deux catégories? Si nous examinons tous les passages qui parlent de secondes noces, à l'exception du texte discuté, nous constatons ce qui suit:

En 3, 1 Épiphane ne précise pas de quels remariés il s'agit.

En 4, 2 il écrit: «leur femme étant morte».

En 4, 8 au début de notre texte il est dit: «après la mort de la première».

En 6, 1-7 nous lisons: «tant que vit son mari», «si son mari meurt», «après la mort de son mari» (deux fois), «après la mort de son épouse».

Sur quatre passages qui parlent de remariage en dehors de la phrase contestée, une fois la situation des remariés n'est pas indiquée, mais les trois autres fois — et la quatrième à cinq reprises — il est question clairement et seulement de remariage après veuvage. Épiphane reproche aux Novatiens d'exclure de leur communion les remariés après veuvage et de vouloir astreindre strictement les laïcs veufs à la «loi de monoga-

mie» qui oblige les clercs, évêques, prêtres et diacres, à ne contracter qu'un seul mariage: certes, il encourage à cette «monogamie» les laïcs eux aussi, mais ils ne les y oblige pas absolument quand ils perdent leur conjoint. Des remariés après répudiation ou divorce il ne s'occupe pas, visiblement parce qu'il ne reproche pas aux Novatiens de ne pas les admettre à la communion et qu'il trouve cette exclusion justifiée.

Si 4, 9-10 introduisait, en plus du remariage après veuvage, le remariage après divorce, non seulement les citations de la «Parole divine» devraient le montrer, mais 6, 1-7, situé après ce passage et traitant plus largement la question de l'indulgence divine à l'égard des remariés, aurait dû rappeler les deux catégories. Or il n'en est rien: cinq fois est mentionnée la mort du conjoint, pas une seule fois une répudiation ou un divorce. Le contexte proche et lointain est complètement en faveur d'un remariage après veuvage.

C. Venons-en maintenant aux arguments de P. Nautin, c'est-à-dire aux mots qu'il croit devoir interpréter d'un remariage après divorce.

L'énumération ἕνεκέν τινος προφάσεως πορνείας ἢ μοιχείας ἢ κακῆς αἰτίας évoque donc à P. Nautin *Mt* 19, 9 qu'il comprend sous sa forme actuelle sans aucune mention des recherches que j'ai faites à ce sujet. Il s'agit d'un homme séparé de son épouse, soit par la mort (mon interprétation), soit par divorce (son interprétation). Si le mot πορνεία évoque *Mt* 19, 9 ou même 5, 32, μοιχεία lui serait alors équivalent, puisque la fornication d'un homme marié est adultère, et les Pères entendent πορνεία dans ces deux versets au sens de μοιχεία: μοιχεία après πορνεία est alors une tautologie. Quant à κακῆς αἰτίας l'expression dépasse de beaucoup ce que disent ces deux versets. L'expliquer en rappelant qu'«Origène envisageait l'infanticide, tout autre meurtre et même le gaspillage du patrimoine de l'époux» demanderait un supplément d'information, car, après s'être étonné que ces crimes n'autorisent pas la répudiation aussi bien que la *porneia*, Origène conclut: «mais agir ainsi contre la volonté de l'enseignement du Sauveur (= qui restreint à la *porneia* la cause de la répudiation), tous reconnaîtraient que c'est impie».[7] Il ne faut pas oublier non plus qu'après avoir rapporté que des chefs d'Églises ont permis le remariage d'une femme du vivant de son mari,[8] Origène déclare qu'un tel mariage est purement apparent et que l'homme qui a voulu épouser cette femme ne l'a pas épousée en réalité mais est adultère (γαμεῖν δοκῶν ... οὐ γαμεῖ ... ὅσον μοιχεύει).[9]

S'il s'agit dans le texte contesté d'un homme dont la femme est morte et qui est incapable de vivre dans la continence, raison donnée habituel-

lement par les Pères au second mariage après veuvage, chaque terme de l'énumération retrouve une valeur distincte et une justification, alors qu'elle ne l'a pas si on y voit une allusion à *Mt* 5, 32 et 19, 9, puisque πορνεία et μοιχεία sont alors équivalents et κακὴ αἰτία dépasse de beaucoup ce qui y est dit. Étant veuf en effet, cet homme peut commettre des fornications qui ne soient pas adultères, avec des personnes non mariées, ou des adultères avec des personnes mariées, et on peut imaginer toute sorte de «motifs mauvais» qui n'auront plus de raison d'être à la suite d'un second mariage. L'énumération «fornication, adultère, ou motif mauvais» n'est pas dans ce cas á rattacher à χωρισμοῦ γενομένου, comme si elles étaient la cause de la séparation survenue, mais à ἀρκεσθῆναι: il s'agit de celui qui a besoin d'un autre épouse pour un motif de fornication, d'adultère ou d'une cause mauvaise, ou, pour résumer les deux premiers motifs, à cause de sa propension à l'incontinence.

D'après P. Nautin la signification que je confère à ce texte «a le tort de donner à χωρισμός, employé *seul* (souligné par l'auteur), le sens de 'séparation par la mort' qu'on ne lui connaît pas par ailleurs». Certes, on trouve très souvent (15 lignes dans le dictionnaire de Lampe)[10] la mort définie comme «séparation (χωρισμός) de l'âme et du corps», mais il est vrai qu'aucun des dictionnaires que j'ai consultés ne porte pour ce mot le sens de séparation par la mort. Là, j'accorde à P. Nautin un petit avantage, mais bien petit, car le sens de divorce est très faiblement attesté: une fraction de ligne dans Lampe qui donne, ainsi que Sophoclès, une seule référence, Méthode, *De Resurrectione* x, 39;[11] le sens divorce est absent de Bailly, de Liddell-Scott, ainsi que du *Thesaurus linguae Graecae* d'Henri Estienne. Certes, P. Nautin invoque le verbe χωρίζειν employé en *Mt* 19, 6 pour une séparation entre époux: on pourrait y ajouter *1 Co* 7, 10-11 où le même verbe est utilisé deux fois pour une séparation sans remariage. Mais le contexte immédiat où se trouve ce mot dans le texte tel que le livrent les deux manuscrits impose le sens de séparation par la mort, puisqu'il est dit dans la même phrase à la ligne précédente que l'unique épouse en question est morte (τελευτησάσῃ) et dans la phrase qui précède il est parlé pareillement de la mort de la première épouse. ὁ δὲ μὴ δυνηθείς correspond à μὴ δυνηθέντας ... στῆναι et le καί qui commence la seconde phrase introduit ici une confirmation de la première. Donc χωρισμοῦ γενομένου doit correspondre à μετὰ θάνατον de la première phrase comme à τελευτησάσῃ qui le précède dans la seconde.

Un troisième mot est à remarquer, vers la fin de la phrase en question, περιουσῆς, dont le sens normal est «survivant»: «ce n'est pas pour qu'il

ait deux femmes en même temps, l'une survivant encore». Le sens de ce passage est qu'une bigamie simultanée est exclue. On ne voit pas comment concilier cela avec un divorce — si on peut traduire ce mot par «l'une restant là» —, parce que lorsqu'il y a divorce la première épouse n'est plus considérée comme épouse. On peut s'interroger de même à propos de l'expression ἀπὸ τῆς μιᾶς ἀποσχισθείς («mais afin que séparé de l'une il s'unisse, si possible, à une seconde»): pour ἀποσχίζειν les dictionnaires ne signalent ni le sens de séparation par divorce, ni celui de séparation par la mort.

D. Un argument supplémentaire est en faveur de l'interprétation par le remariage après veuvage: on ne voit pas que ce texte d'Épiphane ait été utilisé par les canonistes byzantins médiévaux, Aristénos, Zonaras ou Balsamon, pour appuyer la doctrine de l'Église grecque au sujet du remariage après divorce, doctrine remontant aux *Novelles* de Justinien: seul le canon 9 de la première *Lettre Canonique* de Basile est cité. Ils ne lisaient donc pas dans Épiphane l'indulgence manifestée envers les divorcés remariés. On peut en conclure que si le texte d'Épiphane avait été détérioré par les copistes, le texte primitif n'était pas dans ce sens. C'est après le XVI^{e} siècle que les Grecs ont appris des premiers luthériens la signification qu'on pouvait donner à ce passage.

2) S'il était nécessaire de modifier le texte pour son incorrection, la modification à apporter ne devrait pas faire comprendre cette phrase d'un remariage après divorce, alors que le contexte, proche et lointain, est en faveur d'un remariage après veuvage et que les termes employés s'adaptent aussi à cette signification.

Mais est-il nécessaire de modifier le texte, ou, en d'autres termes, est-il sûr que cette incorrection ne remonte pas à Épiphane lui-même? Car le but de l'éditeur ce n'est pas de nous fournir un texte corrigé de manière à correspondre aux normes du grec attique classique: il faut essayer de retrouver, s'il est mal conservé, le texte que l'auteur a écrit. Opération délicate, car l'éditeur risque de projeter dans sa correction ses préjugés doctrinaux ou stylistiques.

Photios dans la notice 122 de sa *Bibliotheca* sur le *Panarion* d'Épiphane apprécie ainsi le style de cet auteur: «Il est bas (ταπεινός) par le style (φράσιν) et comme c'est naturel à qui ne se préoccupe pas de la formation atticiste. Il est faible la plupart du temps dans ses confrontations avec les hérétiques impies; parfois cependant il excelle dans ses attaques, même si le caractère propre de ses paroles et de sa syntaxe ne s'en amé-

liore en rien». Nous apprenons donc de Photios, si nous ne le savions pas par nous-mêmes, qu'Épiphane écrit mal. Le tort du premier éditeur de ses œuvres dans les *GCS*, Karl Holl, a été de partir d'un préjugé de classiciste et de vouloir améliorer son style pour le faire entrer dans le moule attique.

P. Nautin est conscient qu'Épiphane écrit mal. Mais il ne pense pas que cela puisse expliquer l'incorrection présente: «l'a-t-on jamais vu commettre un solécisme aussi grossier» que de donner à un nominatif (ὁ δὲ μὴ δυνηθείς) la fonction d'un accusatif, puisque le participe συναφθέντα se rapporte à lui et qu'on est obligé de le traduire comme s'il était le complément direct de οὐκ αἰτιᾶται ὁ θεῖος λόγος. Il faut donc supposer que quelques mots manquent: telle est la solution de P. Nautin. D'autre part la parenthèse ἢ γυνὴ δευτέρῳ ἀνδρὶ est ainsi expliquée par lui: «ils proviennent d'une note de lecteur insérée dans les manuscrits du *Panarion*. Étonné de voir Épiphane parler seulement du droit de l'homme, ce lecteur a indiqué dans la marge que le même droit existait pour la femme, sans se soucier d'harmoniser grammaticalement son addition avec le reste de la phrase et le copiste suivant a intégré la note au texte».[12]

Ces dernières explications, concernant ἢ γυνὴ δευτέρῳ ἀνδρὶ, paraissent valables, mais non la solution proposée pour l'ensemble de la phrase. Elle est incorrecte à cause d'une anacoluthe, d'une brusque rupture de construction, qui tient plus du langage parlé que du langage écrit et est la conséquence de l'habitude qu'avaient les anciens de dicter: Épiphane avait-il le souci de relire ce qu'il avait dicté? Mais cette anacoluthe ne nuit pas à la clarté de la phrase. Épiphane commence par un nominatif ὁ δὲ μὴ δυνηθείς, dans l'intention d'en faire le sujet de la phrase et poursuit cette construction jusqu'à κακῆς αἰτίας. Le génitif absolu χωρισμοῦ γενομένου lui fait perdre de vue la construction qu'il avait commencée et, sans s'en rendre compte, il change de construction à partir de συναφθέντα, l'idée de la «Parole divine» s'imposant à son esprit et devenant le sujet de la phrase, réduisant ce qui devait auparavant être le sujet à une fonction de complément direct. On pourrait traduire ainsi en français en respectant l'anacoluthe: «Celui qui n'a pu se contenter d'une seule épouse, parce qu'elle est morte, pour motif de fornication, d'adultère ou pour une mauvaise cause, quand la séparation (par la mort) s'est produite, s'il s'unit à une seconde épouse, la Parole divine ne l'accuse pas ...». En français la phrase est correcte malgré l'anacoluthe, car tout le début est repris auprès du verbe par le pronom personnel «l'», mais en grec elle ne le serait que si le nominatif initial avait été remplacé par un

accusatif. Mais malgré cette incorrection stylistique le premier membre de phrase est lié suffisamment au second par le sens.

P. Nautin reprend ici, et dans les mêmes intentions doctrinales, ce qu'il avait déjà fait pour le canon 11 du concile d'Arles de 314. Les canons de ce concile sont rédigés dans un latin parlé et vulgaire: ils sont jugés par lui selon les règles du latin classique qui font ressortir leur incorrection; alors il leur ajoute un *non* qui leur fait dire le contraire de ce qu'ils disent, qui leur fait professer comme ici l'acceptation par l'Église des secondes noces après divorce. Dans le cas présent la modification proposée est plus grave, car il s'agit d'une édition critique et nous risquons, après avoir traîné pendant des années le texte refait par K. Holl, d'être obligés de supporter de même longtemps encore celui de P. Nautin, avec une correction qui change le sens théologique du passage. Espérons que la collection *GCS* sera trop soucieuse de sa réputation pour le permettre.

En ce qui concerne le second texte corrigé par P. Nautin[13] nous nous contenterons de souligner l'insertion arbitraire de l'hypothèse du second mariage après divorce que la notice concernant les Novatiens ne justifie pas.

NOTES

[1] 37, 1983, 157-193.

[2] Paris 1971.

[3] Le *Marcianus graecus* 125 (M) et l'*Urbinas* 17/18 (U).

[4] *Panarion* 59, 4, 8-10, que nous prolongeons jusqu'à 12: cf. éd. Holl, *GCS* II, 368-369 (texte corrigé) ou éd. Petau, *PG* 41, 1024 C (texte des manuscrits).

[5] *New Testament Studies* 19, 1972-1973, 98-119. Article complété par «Quelques remarques concernant le texte patristique de *Mt* 19, 9», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 82, 1981, 83-92. Les deux articles sont réédités dans *Mariage et Divorce, Célibat et Caractère sacerdotaux dans l'Eglise ancienne* (Turin 1982), 143-158, 233-242.

[6] P. Nautin, «Le canon du Concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce» et «Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine», *Recherches de Science Religieuse* 61 (1973) 353-362 et 62 (1974) 7-54. Mes réponses: «A propos du Concile d'Arles: Faut-il mettre un *non* avant *prohibentur nubere* dans le canon 11 (ou 10) du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce» et «Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins», *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 75 (1974) 25-40 et 189-204. Mes deux articles ont été réédités dans *Mariage et Divorce* ... (voir note 5) 127-142, 143-158.

[7] *Commentaire sur Matthieu* XIV, 24: *GCS* X, 343, ligne 12.

[8] *Ibid.* XIV, 23: 340, ligne 25.

[9] *Ibid.* XIV, 24: 344, ligne 31.

[10] *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961).
[11] *GCS* 282, ligne 17.
[12] P. 164.
[13] *Expositio Fidei* 21.

31068 *Toulouse Cedex*, 22, rue des Fleurs

Vigiliae Christianae 38 (1984) 281-284, E. J. Brill, Leiden

ÉPIPHANE TÉMOIN DU TEXTE D'IRÉNÉE

NOTE CRITIQUE SUR IRÉNÉE, ADV. HAER. I, 24, 6

PAR

ALINE POURKIER

Les cinq livres de l'*Adversus haereses* d'Irénée, écrits en grec, ne nous sont connus en entier que par une version latine,[1] à laquelle s'ajoutent une version arménienne pour les livres IV et V et d'autres fragments arméniens ou syriaques; cependant des passages du texte grec nous ont aussi été conservés dans quelques morceaux de papyrus, dans les florilèges dogmatiques et chez les auteurs postérieurs qui l'ont cité. Tout ce matériel documentaire a été rassemblé tant bien que mal dans les éditions anciennes et beaucoup plus complètement dans l'édition récente donnée aux «Sources Chrétiennes» par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau.[2]

Pour le livre I, qui intéresse le plus l'historien des doctrines parce qu'il contient l'exposé des hérésies que réfuteront les livres suivants, les citations grecques sont par bonheur assez étendues, en particulier dans le volumineux traité contre les hérésies qu'Epiphane, évêque de Salamine, a rédigé dans les années 374-376 sous le titre de *Panarion*. Les éditeurs d'Irénée se sont surtout attachés aux passages où Epiphane le cite, explicitement ou implicitement. Mais ce qui a été moins aperçu jusqu'à présent et encore peu utilisé même dans la meilleure édition, ce sont les passages où Epiphane, sans réellement citer Irénée, le suit et souvent de très près. Epiphane reste en effet un témoin du texte d'Irénée de deux manières différentes en dehors des pages où il le cite textuellement. Tout d'abord il s'est servi du *Syntagma* perdu d'Hippolyte qui comportait trente-deux notices dont la liste est bien établie; or nous savons par Photius[3] que cet auteur présentait son travail comme un résumé du traité d'Irénée. En outre, comme Epiphane cherchait à faire un livre aussi gros et complet que possible contre les hérésies, il a souvent eu recours à des informations qu'il puisait directement dans l'ouvrage de l'évêque de Lyon sans qu'il s'agisse à proprement parler de citations. Dans ces passages non seulement il réutilise les mots de son prédécesseur

mais il en garde les expressions et quelquefois des phrases entières, ce qui nous permet de corriger certaines fautes de la version latine d'Irénée. Je voudrais souligner l'intérêt de ces passages du *Panarion* pour la connaissance du texte irénéen en en donnant un exemple tiré de la notice consacrée aux Basilidiens.[4]

Cette notice est l'une de celles qui utilisent le *Syntagma* d'Hippolyte; elle comprend deux parties: exposé et réfutation. Or on peut discerner dans une certaine mesure ce qu'Epiphane ajoute à Hippolyte dans l'exposé de l'hérésie: on constate en effet que deux autres auteurs qui se sont servis du *Syntagma* et qui sont indépendants l'un de l'autre, le Pseudo-Tertullien et Philastre,[5] s'arrêtent l'un et l'autre après ce qui constitue le paragraphe quatre d'Epiphane. Il est donc probable qu'Hippolyte n'allait pas plus loin, alors qu'Epiphane, et lui seul, poursuit l'exposé. Pour ce faire il va directement puiser chez Irénée et son paragraphe cinq est effectivement très proche du texte de ce dernier bien qu'il bouleverse l'ordre des phrases. Pour que l'on puisse s'en rendre compte, mettons face à face le texte d'Epiphane et celui de la version latine d'Irénée:

Epiphane[6]	Irénée[7]
Φάσκει δὲ ὅλως περὶ πατρὸς καὶ τοῦ ἑαυτοῦ μυστηρίου μηδενὶ ἀποκαλύπτειν, ἀλλὰ σιγῇ ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς,	Et *non* oportere *omnino ipsorum mysteria effari, sed in abscondito continere per silentium.* (l. 117-118)
ἑνὶ δὲ ἀπὸ χιλίων ἀποκαλύπτειν καὶ δυσὶν ἀπὸ μυρίων, καὶ ὑποτίθεται τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς λέγων ὅτι	Non autem multos scire posse haec, sed *unum a mille et duo a myriadibus.* (l. 114-115)
«σὺ πάντας γίνωσκε, σὲ δὲ μηδεὶς γινωσκέτω».	*Tu enim*, aiunt, *omnes cognosce, te autem nemo cognoscet.* (l. 111-112)
Αὐτὸς δὲ καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐρωτώμενοι 'Ιουδαίους μὲν ΕΑΥΤΟΥΣ μηκέτι εἶναι φάσκουσι, χριστιανοὺς δὲ μηδέπω γεγενῆσθαι, ἀλλὰ ἀρνεῖσθαι πάντοτε.	Et *Iudaeos quidem iam non esse dicunt, christianos autem nondum.* (l. 116-117) Quapropter et parati sunt *ad negationem* qui sunt tales. (l. 112-113)

Dans les textes que nous venons de citer se trouve un passage qui, pris dans la version latine d'Irénée, intrigue, car le sens n'en est pas très adapté au contexte. Il s'agit de la phrase: «Et Iudaeos quidem iam non esse dicunt, christianos autem nondum» (l. 116-117), que le traducteur français, A. Rousseau, a rendu très exactement par: «Les Juifs, disent-ils, n'existent plus, et les chrétiens n'existent pas encore». Epiphane nous transmet un texte un peu différent qui suppose cette autre traduc-

tion: «Ils ne sont plus juifs, disent-ils, et pas encore devenus chrétiens» (l. 20-21). La différence entre les deux textes provient de ce que celui d'Epiphane comporte un ἑαυτούς qui n'a pas de correspondant dans la version latine. Epiphane l'ajoute-t-il de lui-même ou l'a-t-il trouvé dans le texte d'Irénée qu'il avait sous les yeux? Nous avons deux raisons de penser que la seconde hypothèse est la bonne:

1) Le sens est plus satisfaisant. Dans ce passage il s'agit d'expliquer une recommandation que les Basilidiens faisaient à leurs disciples: «Pour toi, connais-les tous, mais qu'aucun ne te connaisse!». Dans le système basilidien authentique cette consigne concernait, semble-il, l'ascension de l'âme des gnostiques à travers les sphères célestes: ils devaient bien se garder de révéler leur véritable identité aux anges des cieux qu'ils traversaient de peur que ceux-ci ne les empêchent de passer. Mais les hérésiologues ont donné à cette recommandation une extension qu'elle ne comportait peut-être pas, à savoir que les Basilidiens devaient en toute occasion et notamment en cas de persécution nier toute appartenance à un groupe religieux: «pour ce motif», dit Irénée, «les gens de cette sorte sont prêts à tout *nier* (parati sunt ad *negationem*)». C'est bien ce qu'ils font dans la phrase litigieuse si on la lit dans le texte d'Epiphane: «Ils ne sont plus juifs, disent-ils, et pas encore devenus chrétiens»; ils *nient* donc toute appartenance au christianisme aussi bien qu'au judaïsme, tandis que la version latine d'Irénée: «Les Juifs, disent-ils, n'existent plus, et les chrétiens n'existent pas encore» introduit une idée qui ne se rattache à rien dans ce contexte.

2) On voit très bien comment la faute a pu se produire dans le texte latin: un copiste, par inattention, a tout simplement oublié «se» (ἑαυτούς) après «esse». L'omission de la syllabe «se» dans le groupe «esse se» était des plus faciles.

Le témoignage d'Epiphane et la facilité de la faute nous autorisent à penser que le texte primitif de la version latine était donc:

> Et Iudaeos quidem iam non esse <se> dicunt, christianos autem nondum.
> (Ils ne sont plus juifs, disent-ils, et pas encore chrétiens.)

Il y a probablement d'autres fautes de la version latine d'Irénée qui pourraient être décelées et rectifiées par une investigation méthodique des passages du *Panarion* où Epiphane démarque de la même manière Irénée sans le citer.

NOTES

[1] Cette version latine est très littérale. C'est un décalque du grec. Cependant elle comporte des fautes qui ont pu se faire à plusieurs niveaux: 1) des fautes du *traducteur*, qui n'a pas bien compris le texte et l'a mal rendu; on a décelé et rectifié plusieurs de ces contresens; 2) des fautes *dans la transmission du texte grec*: le traducteur peut avoir eu sous les yeux un manuscrit grec fautif, comme c'est le cas en III, 11, 8 où le manuscrit du traducteur latin portait ΕΞΕΛΘΩΝ au lieu d'ΕΞΕΛΩΝ; cf. P. Nautin, Notes critiques sur Irénée, *Adv. Haer.*, Lib. III, *Vigiliae Christianae* 9 (1955) 34-36; 3) des fautes enfin *dans la transmission du texte latin*.

[2] Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*. Édition critique, traduction et commentaire par A. Rousseau avec la collaboration de L. Doutreleau (Sources Chrétiennes 100) 152-153; 210-211; 263-264; 293-294 (Paris 1965-1982).

[3] Photius, *Bibliothèque*, 121 (Henry, II, 95).

[4] Irénée, *Adv. haer.*, I, 24, 3-7; Épiphane, *Pan.*, haer. 24 (Holl I, 256, 7-267, 12).

[5] Lipsius, au siècle dernier, a découvert que le Pseudo-Tertullien, Philastrius de Brescia et Épiphane avaient pour une liste de trente-deux hérésies une source qui n'est autre que le *Syntagma* perdu d'Hippolyte.

[6] Épiphane, *Pan.*, haer. 24, 5 (Holl I, 262, 15-21).

[7] Irénée, *Adv. haer.*, I, 24, 6: SC 264, p. 330.

21100 *Dijon* 26, avenue Maréchal Lyautey

Vigiliae Christianae 38 (1984) 285-301, E. J. Brill, Leiden

LE NOM D'ADAM ET LES POINTS CARDINAUX

RECHERCHES SUR UN THEME PATRISTIQUE

PAR

DOMINIQUE CERBELAUD

L'idée selon laquelle il existe un lien entre le corps de l'homme et le cosmos n'est pas le bien propre de la tradition chrétienne: il serait aisé de la retrouver dans toutes les grandes traditions religieuses. Elle affleure cependant, chez les auteurs chrétiens, sous une forme assez originale: plusieurs d'entre eux ont signalé, en effet, que le nom d'Adam, en grec, était formé des initiales des quatre points cardinaux: Anatolè (Est); Dusis (Ouest); Arktos (Nord); Mésembria (Sud). Par là-même, ce nom «rassemble» le monde entier.

D'autres spéculations sur le nom d'Adam apparaissent, liées à ce thème, dans la littérature patristique. Ainsi, la gématrie permet de dégager, comme «nombre» de ce nom, le nombre 46 — et l'on a rapproché cette somme des «quarante-six ans» nécessaires à la construction du Temple, selon Jn. 2:20.

On pressent l'intérêt d'un tel groupement thématique, au plan du symbolisme religieux: une correspondance s'ébauche entre le corps de l'homme, le Temple et le Cosmos... Cependant, ce n'est pas dans cette direction spéculative que voudrait s'engager la présente étude. Il s'agit simplement ici de rassembler tous les textes qui développent ce thème, en mettant en lumière leurs rapports de dépendance. Les textes seront présentés par ordre chronologique inversé, c'est-à-dire en remontant des plus récents jusqu'aux plus anciens. Cela fait, on se risquera à une hypothèse sur les origines ultimes du motif.

Si l'acrostiche du nom d'Adam a été çà et là relevé par des auteurs contemporains,[1] il ne semble pas qu'une étude systématique de ce thème ait été jamais entreprise.

L'Hénoch slave

Le livre slave d'Hénoch fait dire à Dieu, à propos d'Adam:

«Et j'établis son nom de quatre éléments, de l'orient, du couchant, du

nord, du sud, et j'établis sur lui quatre étoiles particulières, appelant son nom Adam».[2]

La datation de l'Hénoch slave constitue un problème qui est loin d'être résolu. Les opinions oscillent entre le début de l'ère chrétienne (Daniélou, Delcor) — voire même le Ier siècle avant J. C. — et le IXème siècle de notre ère (Milik). Cependant, ce point n'est pas ici d'une importance décisive. Selon A. Vaillant en effet, le passage qui nous occupe n'appartient pas au texte original de l'apocryphe, mais constitue une addition du «premier réviseur». C'est le travail de ce réviseur (que Vaillant situe entre le XIIIème et le XVIème siècle, et plus probablement dans la seconde moitié du XVème siècle) qui a donné naissance au «texte long» de II Hén.[3]

A suivre cette hypothèse de A. Vaillant, il faut donc considérer cette mention de l'acrostiche comme très tardive. Le premier réviseur (que Vaillant décrit comme un grand érudit) l'aura puisée dans une source grecque antérieure. Notons d'ailleurs que ce passage devait être assez énigmatique pour les lecteurs du domaine slave, car si le jeu de mots est possible en grec, le nom des quatre points cardinaux en vieux-slave ne permet en aucune façon de faire apparaître le nom d'Adam!

L'existence de ce substrat grec donne lieu à une autre remarque: on peut subodorer, sous le v. sl. *sestav* («éléments»), un gr. στοιχεῖα. Or le mot στοιχεῖον peut se traduire aussi par «lettre». De la sorte, le texte grec original de ce passage pourrait vouloir dire: «Et j'établis son nom à l'aide de quatre lettres: celle [du mot] orient, celle [du mot] couchant...» etc.

Enfin, il faut relever que la mention des «quatre étoiles» est obscure. Que sont ces «quatre étoiles particulières» en relation avec les quatre points cardinaux? Vaillant écrit à ce sujet:

«Sans doute les quatre étoiles des points cardinaux, l'étoile polaire (le Chariot) pour le nord, Sirius (le Grand Chien) pour le sud, l'étoile du matin pour l'est, l'étoile du soir pour l'ouest. Ou ne serait-ce pas une autre combinaison, plus laborieuse, sur les quatre lettres du nom d'Adam, comme acc. Ἄ(ρην), Δ(ία), Ἀ(φροδίτην), Μ(ερκούριον) pour Ἑρμῆν?».[4]

Aucune de ces deux hypothèses ne paraît bien convaincante...

Auteurs latins du haut moyen-âge

L'acrostiche sur le nom d'Adam eut un grand succès chez différents auteurs latins, entre le VIIème et le IXème siècle. C'est ainsi que, dans

l'extraordinaire *De laudibus sanctae crucis* (livre I, figure 12), Raban Maur écrit, à propos d'Adam:

«Dans son nom apparaissent quatre lettres: les quatre parties du monde selon leur désignation grecque. En effet, si l'on dit en grec Orient, Occident, Septentrion, Midi, comme la Sainte Ecriture le fait dans la plupart de ses passages, les premières lettres de ces noms forment le nom d'Adam, car les quatre parties du monde que je viens de mentionner s'appellent en grec ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία. Qu'on inscrive ces quatre mots les uns au-dessous des autres, comme autant de vers, la réunion de leurs premières lettres donnera le nom d'Adam.

Et par là il nous est donné à comprendre qu'Adam fut créé Seigneur du monde, figure de celui qui serait le rédempteur et le restaurateur du monde entier, par la croix quadrangulaire. C'est pourquoi on l'appelle le second Adam.

Ce même nom comporte aussi le mystère de l'Incarnation du Christ, si l'on dégage le nombre qui est dans les lettres de ce nom, selon la méthode des Grecs — car ils comptent avec des lettres. C'est ainsi que chez eux le A signifie un; le Δ quatre; l'autre A un; le M quarante. Fais la somme de ces quatre nombres: tu obtiens 46. Et c'est pourquoi les Juifs, d'après l'évangile, ont répondu: «Il a fallu quarante-six ans pour bâtir ce sanctuaire, et toi, en trois jours tu le relèveras?» [Jn. 2:20] — ce que l'évangéliste a bien compris quand il ajoute: «Mais lui parlait du sanctuaire de son corps» [Jn. 2:21]. Car notre Seigneur Jésus-Christ a reçu son corps d'Adam, mais d'Adam il n'a pas contracté le péché; il a pris de lui le temple de son corps, mais non l'iniquité qui doit être chassée du Temple. Cette chair même qu'il tira d'Adam (car Marie descendait d'Adam et la chair du Seigneur vient de Marie), les Juifs l'ont crucifiée, mais lui devait ressusciter en trois jours cette chair qu'ils devaient faire mourir sur la croix; eux détruisirent le Temple construit en quarante-six ans, et lui le ressuscita en trois jours».[5]

Il n'est pas nécessaire de s'attarder longuement sur ce texte, dont les éléments proviennent pour la plupart d'Augustin — par mode d'emprunt littéral! Seul le second alinéa est original.

Sensiblement contemporain de Raban Maur, Amalaire avait relevé lui aussi l'acrostiche et la gématrie du nom d'Adam:

«En effet, Adam est la chair du Christ. C'est donc Adam, ce temple que les Juifs ont détruit, et que le Seigneur a relevé le troisième jour: c'est sa chair qu'il a ressuscitée. Allons plus loin: que signifie ce nombre de 46? Il désigne Adam lui-même, réparti dans le monde entier. Hier

vous avez entendu les initiales de quatre mots grecs. Si l'on écrit ces quatre mots en colonne, à savoir les noms des quatre parties du monde, Orient, Occident, Nord et Midi (d'où le Seigneur a dit qu'il rassemblerait ses élus des quatre vents, quand il viendrait pour le Jugement), si donc on écrit ces quatre mots:

'Ανατολή, qui est l'Orient
Δύσις, qui est l'Occident
Ἄρκτος, qui est le Nord
Μεσημβρία, qui est le Midi,

les initiales forment Adam. Comment donc y trouvons-nous aussi le nombre 46? C'est que la chair du Christ venait d'Adam. Faisons donc un pas de plus, en examinant quel nombre portent ces lettres, et nous y trouverons le temple construit en quarante-six ans. Adam se compose en effet d'un α, qui vaut un; d'un δ, qui vaut quatre — ce qui fait cinq; d'un autre α, qui vaut un, ce qui fait six; et d'un μ, qui vaut quarante, ce qui fait quarante-six».[6]

Ici encore, nous nous trouvons devant une compilation de données puisées chez Augustin...

Bède le Vénérable avait lui aussi signalé l'acrostiche, en le commentant plus succinctement:

«Ces quatre lettres du nom d'Adam représentent les noms propres des quatre parties (du monde): anatoli, disis, arctus, mesimbria, c'est-à-dire: orient, occident, nord et midi. Et cette particularité signifie qu'Adam devait régner sur ces quatre parties du monde».[7]

On trouve, parmi les *spuria* de Jérôme, un «Commentaire des quatre évangiles» dont l'auteur est inconnu. La candidature de Walafrid Strabon, avancée jadis, doit être écartée comme étant une hypothèse sans fondement — on s'accorde d'ailleurs à dater ce texte du VIIème siècle. On peut y lire cette indication:

«De même, Adam a reçu son nom de quatre étoiles, à savoir: artis, dosis, anatholis, mesimbrio; ou encore: le quatre désigne les évangélistes. Et de même que tous les hommes sont nés d'Adam, ainsi par les quatre évangélistes ils viennent à la foi».[8]

En dehors de ce dernier texte (d'ailleurs curieux puisqu'il ne fait pas véritablement allusion aux points cardinaux, mais seulement aux «quatre étoiles»...), il faut noter une particularité commune à tous les textes cités jusqu'ici: c'est que l'ordre d'énumération des quatre points cardinaux est constant. Cette constance (qui n'aurait en principe rien d'impé-

ratif, puisque deux de ces noms ont la même initiale) laisse pressentir la prégnance d'un modèle commun, vers lequel il nous faut nous acheminer. Mais il est nécessaire tout d'abord d'examiner trois passages d'Augustin, dont les auteurs latins du haut moyen-âge dépendent. Comme nous l'avons dit, cette dépendance peut prendre des allures de plagiat...

Saint Augustin

Les deux premiers passages figurent dans les «Homélies sur l'évangile de saint Jean». L'évêque d'Hippone cite tout d'abord l'acrostiche:

«Or qui pourrait ignorer que de lui [Adam] sont sorties toutes les nations et que dans les quatre lettres de son nom sont désignées les quatre parties du monde terrestre selon leur désignation grecque? En effet, si l'on dit en grec Orient, Occident, Septentrion, Midi, comme la Sainte Ecriture le fait dans la plupart de ses passages, les premières lettres de ces noms forment le nom d'Adam, car les quatre parties du monde que je viens de mentionner s'appellent en grec ἀνατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία. Qu'on inscrive ces quatre mots les uns au-dessous des autres, comme autant de vers, la réunion de leurs premières lettres donnera le nom d'Adam».[9]

Il faut le reconnaître: l'allusion à la «Sainte Ecriture» est ici quelque peu problématique — et il est probable qu'Augustin n'a pas vérifié la valeur de son affirmation. Il est vrai qu'elle pourrait porter seulement sur *l'ordre* d'énumération des quatre points cardinaux. Mais, même ainsi, elle est contestable. La liste des points cardinaux apparaît, semble-t-il, 17 fois dans la Bible grecque: 5 fois «dans l'ordre» (I Ch. 9:24; Job. 23:8-9; Ps. 106:3; Is. 43:5-6; Lc. 13:29) et 12 fois «dans le désordre» (Gn. 28:14; I Ch. 26: 14-16, 17-18; II Ch. 4:4; III R. 7:13; Ez. 42:16-19; 48:10, 16, 17, 31-34; Da. 8:4; Apo. 21:13). Mais comme le grec de la Septante (et du Nouveau Testament) dispose de plusieurs mots pour chacun des points, aucune de ces listes ne permet de dégager le nom d'Adam! L'énumération la plus approchante est celle de Da. 8:4, qui comporte trois noms «corrects» sur quatre... mais «dans le désordre»!

Du reste, le mot ἄρκτος (ou ἄρκος) désigne toujours, dans la Septante (16 emplois) comme dans le Nouveau Testament (un seul emploi: Apo. 13:2) l'*ours*, et non le Nord. Quant au mot δύσις, il ne figure qu'une seule fois dans la Septante (Ps. 103:19) et jamais dans le Nouveau Testament.

Ce n'est donc pas dans la Bible, malgré l'affirmation d'Augustin, qu'il faut chercher l'origine de cette liste des quatre points cardinaux...

Le lendemain, Augustin prêche de nouveau. Et cette fois, il enrichit son thème d'un nouvel harmonique: la gématrie du nom grec d'Adam. Il s'agit des «quarante-six ans» de la construction du Temple, selon Jn. 2:20:

«Que signifie donc ce nombre de quarante-six? Nous vous avons déjà montré hier en quatre lettres grecques de quatre mots grecs qu'Adam se trouve répandu pour le moment à travers tout l'univers terrestre. Si, en effet, tu inscris ces quatre mots l'un en dessous de l'autre, à savoir les noms des quatre parties du monde, Orient, Occident, Nord et Midi, qui forment l'univers, ce qui a fait dire au Seigneur qu'il rassemblerait ses élus des quatre vents quand il viendrait pour le Jugement, si donc tu traduis ces quatre noms en grec, ἀνατολή, Est, δύσις, Ouest, ἄρκτος, Nord, μεσημβρία, Sud, tu as dans les quatre premières lettres de ces mots le nom d'Adam.

Mais comment y trouvons-nous aussi ce nombre de quarante-six? C'est que la chair du Christ venait d'Adam. Les Grecs se servent de lettres pour compter. Notre lettre a, ils l'appellent alpha dans leur langue, et alpha désigne le un; si, dans un nombre, ils écrivent le bêta, qui est leur b, cette lettre représente alors le deux; s'ils écrivent le gamma, il désigne le trois dans leurs nombres; s'ils emploient le delta, il désigne le quatre dans leurs nombres; et ainsi de suite, toutes leurs lettres correspondent à des chiffres. Notre m, qu'ils prononcent mu, équivaut à quarante: ils appellent en effet le mu τεσσαράκοντα, quarante. Voyez maintenant le nombre que représentent ces lettres, et dans le nom d'Adam vous trouverez le Temple construit en quarante-six ans. Le nom d'Adam se compose en effet de l'alpha, qui vaut un, du delta, qui vaut quatre, ce qui fait cinq, d'un autre alpha, qui vaut un, ce qui fait six, et enfin du mu, qui vaut quarante: tu obtiens ainsi quarante-six. Cette interprétation, mes frères, a déjà été donnée par des anciens qui nous ont précédés: ils avaient découvert dans ces lettres ce chiffre de quarante-six.

Et parce que notre Seigneur Jésus-Christ a reçu son corps d'Adam, d'Adam pourtant il n'a pas contracté le péché, il a pris de lui le Temple de son corps, mais non l'iniquité qui doit être chassée du Temple. Cette chair même qu'il tira d'Adam, car Marie descendait d'Adam et la chair du Seigneur vient de Marie, les Juifs l'ont crucifiée, mais lui devait ressusciter en trois jours cette chair qu'ils devaient faire mourir sur la croix: eux détruisirent le Temple construit en quarante-six ans, et lui le ressuscita en trois jours».[10]

Retenons la mention des «anciens qui nous ont précédés». Augustin s'appuie ici en réalité sur deux traîtés pseudo-cyprianiques — et Cyprien est en effet son « prédécesseur» en Afrique du Nord!

Le troisième passage qui nous intéresse figure dans les *Enarrationes in Psalmos*:

«Ainsi donc, «il jugera le monde entier en justice»: non pas une partie, car ce n'est pas une partie qu'il a rachetée; mais il a le pouvoir de juger l'ensemble, car il a versé le prix de l'ensemble. Vous avez entendu l'évangile où il est dit que quand il viendra, «il rassemblera ses élus des quatre vents» [Mc. 13:27]. Il rassemble tous les élus des quatre vents, c'est-à-dire du monde entier. Car Adam lui-même (je l'avais dit un jour) désigne en grec le monde entier. Quatre lettres: A, D, A, M. Comme le disent les Grecs, les quatre points cardinaux ont ces initiales: ils appellent l'orient ἀνατολή, l'occident δύσις, le nord ἄρκτος, le sud μεσημβρία. Cela fait ADAM. Ainsi Adam lui-même est répandu par le monde entier. Il fut en un seul lieu, puis il est tombé, et ainsi mis en pièces il a rempli le monde; mais par tous les moyens la miséricorde de Dieu a réuni les débris, les a fondus ensemble par le feu de la charité, et a réuni ce qui était brisé. L'artisan a su faire cela. Que personne ne désespère! C'est vrai qu'il y a beaucoup à faire, mais quel artisan! Songez-y: il a refait ce qu'il avait fait; il a reformé ce qu'il avait formé».[11]

Augustin a-t-il vérifié ses sources? Il ne cite plus ici l'Ecriture, mais se contente d'une vague allusion aux «Grecs»... Quoi qu'il en soit, on ne peut qu'admirer la force de ce commentaire «moral» qui n'hésite pas à prendre appui même sur des données quelque peu ésotériques!

Zosime

Ce n'est pas seulement chez les auteurs chrétiens que l'acrostiche du nom d'Adam fut connu dans l'Antiquité. On le trouve aussi dans un ouvrage hermétique du début du IVème siècle, le «Commentaire sur la lettre Ω» de l'alchimiste alexandrin Zosime:

«C'est ainsi donc que le premier homme, celui qui chez nous est Thoyt, ces gens-là l'ont nommé Adam, d'un nom emprunté à la langue des anges. Et non seulement cela, mais ils l'ont nommé symboliquement, l'ayant désigné par quatre lettres (éléments) tirées de l'ensemble de la sphère, selon le corps. Car la lettre A de ce nom exprime le levant, l'air; la lettre Δ exprime le couchant, la terre qui s'incline vers le bas à

cause de son poids; [la seconde lettre A exprime le nord, l'eau]; la lettre M exprime le midi, le feu maturant qui est intermédiaire entre ces corps et qui a trait à la zone intermédiaire, la quatrième».[12]

Zosime joue ici sur l'ambivalence du mot στοιχεῖα, qui signifie à la fois les «lettres» et les «éléments». A l'énumération des quatre points cardinaux se superpose ainsi le quaternaire élémental d'Aristote.

L'intérêt majeur de ce texte, c'est qu'il est... en grec. Il représente donc pour nous la première attestation directe d'une tradition proprement grecque de l'acrostiche.

Deux ouvrages pseudo-cyprianiques

On trouve dans les *spuria* de saint Cyprien un traité intitulé *De pascha computus*. La critique a depuis longtemps reconnu la fausseté de l'attribution à Cyprien, et l'on peut d'ailleurs, grâce aux données du texte, dater très précisement l'ouvrage de l'an 243. Nous y trouvons une attestation de la spéculation gématrique sur le nom d'Adam:

«Le temple fut donc restauré en quarante-six ans, comme nous l'avons dit plus haut, au nom du premier-créé, qui est Adam. Car ce nombre apparaît dans le nom d'Adam, puisque chez les Grecs la première lettre de son nom s'appelle alpha μία, la seconde delta τέσσαρες, la troisième de nouveau alpha μία, la quatrième mi τεσσαράκοντα. Et ainsi on obtient le nombre quarante-six. Ce nombre d'années est à comprendre comme ceci: c'est que, du jour où le peuple des Juifs fut revenu sur sa terre, Cyrus roi des Perses régna trente-et-un ans; puis ce fut Cambyse, neuf ans, ce qui fait quarante. Après ces quarante ans régna Smerdis le Mage, sept mois. Mais nous ne prendrons pas en compte ces sept mois. Pourquoi? Parce que c'est au septième mois de Cyrus que les fondations du Temple furent posées — après quoi, jusqu'à la seconde année de Darius, on n'y fit aucun ouvrage. Alors prophétisèrent Aggée et Zacharie, pour exhorter le peuple de la part du Seigneur. D'un seul élan ils s'approchèrent alors, et en quatre ans ils achevèrent ce qui restait à faire du Temple. C'est ce qui est indiqué clairement dans le premier livre d'Esdras: que la sixième année de Darius le Temple de Dieu fut complètement achevé [cf. Esd. 6:15]. Ajoutons à 40 ces six années de Darius, et nous obtenons 46. A ces années on en ajoute trois, en figure de la Passion et de la Résurrection du Christ, et la septième hebdomade est complète. La grand'place, le Temple, le rempart et la cité elle-même: tout, à l'accomplissement des quarante-neuf ans, apparaissait parfaite-

ment achevé et assuré. Mais tout cet ouvrage était réalisé en figure de l'Eglise».[13]

Retenons cette interprétation des «quarante-six ans» de Jn. 2:20. On la retrouve chez Clément d'Alexandrie,[14] et plus tard chez Eusèbe.[15] Elle paraît assez élaborée, puisqu'elle suppose une spéculation déjà avancée. Du reste, notre auteur anonyme fait appel à des données extra-scripturaires: si Cyrus et Darius apparaissent dans la Bible, ce n'est pas le cas de Cambyse, et encore moins de Smerdis le Mage.[16] Tout ce développement prend d'ailleurs place dans le cadre d'une méditation sur les «sept semaines d'années» de Daniel: ce genre de préoccupations peut difficilement remonter à des époques très hautes...

Le *De Montibus Sina et Sion*, autre ouvrage attribué à Cyprien, comporte des développements qui, par comparaison, ont une allure beaucoup plus archaïque. Ce texte daterait du début du IIIème siècle. Certains auteurs proposent même une date plus haute (fin IIème siècle), mais leur démonstration s'appuie sur des indices un peu frêles.[17] Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans ce texte l'acrostiche et la gématrie du nom d'Adam:

«Adam a reçu son nom de Dieu. Le mot hébreu ADAM se traduit en latin «terre faite chair», parce qu'il l'a rassemblé dans son poing, depuis les quatre points cardinaux de l'univers, selon qu'il est écrit: «De ma paume j'ai mesuré les cieux, et dans mon poing j'ai rassemblé la terre, et j'ai façonné l'homme de toute la poussière du sol: à l'image de Dieu je l'ai fait» [?]. Il convient que lui, Adam, porte le nom de ces quatre points cardinaux de l'univers. Nous trouvons dans les Ecritures que quatre étoiles furent assignées aux quatre points cardinaux de l'univers, une à chaque point cardinal. La première étoile, à l'orient, est appelée ἀνατολή; la deuxième, à l'occident, δύσις; la troisième étoile, au nord, ἄρκτος; la quatrième étoile, au sud, μεσημβρία. Prenons l'initiale de chacun de ces quatre noms d'étoiles: de l'étoile Anatolè, le A; de l'étoile Dusis, le D; de l'étoile Arctos, le A; de l'étoile Mésembria, le M. Ces quatre initiales forment le nom d'Adam.

Le nom d'Adam, formé de ces quatre lettres grecques, correspond aussi à un certain nombre. En effet: α = μία (un); δ = τέσσαρα (quatre); α = μία (un); μ = τεσσαράκοντα (quarante). On obtient ainsi le nombre 46. Ce nombre 46 désigne la passion de la chair d'Adam, cette chair figurative par elle-même que le Christ a portée et qu'il a suspendue au bois. Cette chair du Seigneur est appelée «Jésus» par Dieu le Père; l'Esprit saint qui est descendu du ciel est appelé par Dieu «Christ», c'est-

à-dire l'Oint du Dieu vivant; et l'Esprit mélangé à la chair est «Jésus-Christ». Donc ce nombre 46 désigne la passion, parce que c'est en l'an 6.000, ayant souffert à la sixième heure, qu'il ressuscita des morts, et c'est le quarantième jour qu'il monta au ciel; ou encore, parce que Salomon avait construit le Temple pour Dieu en quarante-six ans. Jésus a affirmé la similitude entre ce Temple et sa propre chair quand il a dit aux Pharisiens: «Détruisez ce sanctuaire et en trois jours je le relèverai» [Jn. 2:19]. Or les Pharisiens disaient: «Il a fallu quarante-six ans pour bâtir ce sanctuaire, et celui-ci, en trois jours, le relèvera?» Mais Jésus disait «sanctuaire» en parlant de son corps [cf. Jn. 2:20-21]».[18]

Ce texte recèle un certain nombre de bizarreries, que J. Daniélou a commentées pour la plupart.[19] La christologie, d'aspect très archaïque, rappelle celle du «Pasteur» d'Hermas. Les étymologies hébraïques sont peu attestées par ailleurs, et certaines citations sont insolites. Nous reviendrons beaucoup plus longuement sur la mention des «quatre étoiles», ici explicitement annoncée comme biblique. Notons encore l'affirmation selon laquelle les «quarante-six ans» s'appliqueraient au premier Temple, celui de Salomon. Ceci est en contradiction formelle avec les textes scripturaires eux-mêmes, selon lesquels le Temple de Salomon fut bâti en sept ans (cf. I R. 6:38, etc.). D'après Origène, le gnostique Héracléon commettait lui aussi cette même erreur,[20] que l'on trouve encore exprimée dans les diverses versions des «Actes de Pilate»: grecques, latine[21] et copte.[22]

Sans nous attarder sur toutes ces curiosités, nous pouvons tirer de ce texte une indication précieuse pour la question qui nous occupe. Il faut remarquer en effet que les deux développements sur le nom d'Adam paraissent juxtaposés. Tout se passe comme si l'auteur compilait ici deux données: l'une faisant mention de l'acrostiche, l'autre suggérant l'intérêt gématrique du nom d'Adam.

De cette deuxième tradition, le *De Montibus* pourrait bien être lui-même la source. En effet, dans tous les textes examinés jusqu'à présent, elle n'apparaît que dans le domaine latin (Raban Maur, Amalaire, Augustin, *De Pascha computus*). L'antériorité du *De Montibus* sur le *De Pascha computus*, admise par les critiques, pourrait trouver ici une confirmation: le développement «savant» sur le Temple d'Esdras ne vise-t-il pas à corriger la référence manifestement fautive au Temple de Salomon?

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il reste que la tradition gématrique, qui fleurit donc exclusivement dans le domaine latin, repose bel et

bien sur le calcul de la valeur des lettres grecques! Or il est assuré que le *De Montibus* n'est pas une traduction, mais qu'il a été pensé et composé en latin. Une dernière question se pose alors: la source de cette tradition est-elle un texte grec perdu?

Il est impossible, pour l'heure, de répondre à cette question. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, si l'auteur du *De Montibus* a utilisé ici une source grecque, celle-ci ne nous est pas autrement connue.

Il en va autrement pour la tradition de l'acrostiche. Celle-ci existe en effet, indépendamment de la tradition gématrique, non seulement dans des textes latins, mais encore dans un texte vieux-slave et dans un texte grec qui, de toute évidence, ne peuvent en aucune façon dépendre du pseudo-Cyprien. A partir de ces trois témoins, on pourrait même s'ingénier à reconstituer ce texte grec archétype que, chacun pour sa part, le réviseur de l'Hénoch slave, l'alchimiste alexandrin Zosime et l'auteur du *De Montibus* ont connu et commenté. De forme probablement assez brève, ce texte grec perdu indiquait que le nom d'Adam était formé de quatre στοιχεῖα correspondant aux initiales des quatre points cardinaux (énumérés dans l'ordre EST-OUEST-NORD-SUD), et faisait un lien entre ces points et quatre étoiles cardinales. Le pseudo-Cyprien affirme quant à lui que cette dernière allusion est d'origine biblique, et c'est cette assertion qu'il convient à présent d'examiner.

Disons-le tout de go: on chercherait en vain, dans l'Ecriture, la mention claire de cette création de quatre étoiles aux points cardinaux. C'est ce qui rend problématique l'indication du pseudo-Cyprien. Que sont donc ces quatre étoiles correspondant aux quatre points cardinaux? Nous avons déjà cité deux hypothèses de A. Vaillant. De son côté, A. M. Festugière écrit: «M. Cumont me signale que les quatre étoiles placées aux quatre points cardinaux (et correspondant aux quatre lettres du nom d'Adam) sont celles qui, suivant le *Boundahish*, II, 7, commandent aux étoiles du Levant, du Nord, du Sud et du Couchant».[23] Pour ingénieux qu'il soit, ce rapprochement n'est ici d'aucun secours: on voit mal comment le *Boundahish*, texte pehlevi du Xème siècle de notre ère, pourrait être la source du pseudo-Cyprien...

Pour leur part, H. Vogels[24] et J. Daniélou[25] renvoient tous deux, pour expliquer cette mention des «Ecritures», au texte de II Hén., ainsi qu'à un passage, qu'il nous reste à examiner, des «Oracles Sibyllins». En ce qui concerne II Hén., aucun de ces deux auteurs ne tient donc compte des conclusions de A. Vaillant, qui attribue ce passage au réviseur, et non à l'auteur, de l'Hénoch slave... Et pour ce qui est des «Oracles

Sibyllins», il n'est pas pensable qu'un chrétien africain du IIIème siècle, même quelque peu en marge de la grande Eglise, ait pu les considérer comme faisant partie des Ecritures.

C'est donc dans une autre direction qu'il faut s'orienter. Et il se pourrait que la solution de cette énigme réside dans un curieux verset du livre de Job — ou plutôt dans la curieuse traduction qu'en offre la Septante, et à sa suite la *Vetus latina*... Ce verset (Job. 9:9) évoque en effet la création de quatre constellations. La «Bible de Jérusalem» le traduit ainsi:

«Il a fait l'Ourse [*ʿâsh*] et Orion [*kesîl*], les Pléiades [*kîmâh*] et les Chambres du Sud [*ḥaderéy téymân*]».

L'identification de ces constellations n'est pas absolument assurée. Certains proposent, par exemple, de traduire plutôt *ʿâsh* par «Aldébaran» ou «les Hyades».[26] Mais ce qui importe ici, ce n'est pas tant le sens exact des mots hébreux, que leur traduction dans la Septante. Cette version rompt en effet, pour ce verset, avec ses habitudes de traduction. Elle rend ici *ʿâsh* par Πλειάδα (alors qu'elle le traduit par Ἕσπερον en Job. 38:32); *kesîl* par Ἕσπερον (Ὠρίων en Job. 38:31 et en Is. 13:10); enfin *kîmâh* par Ἀρκτοῦρον (Πλειάδα en Job. 38:31). Pour Am. 5:8, le texte de la Septante diverge malheureusement d'avec l'hébreu.

On a cherché les raisons de cette singulière modification. Un rapprochement avec deux passages d'Homère (Iliade 18, 483-489 et Odyssée 5, 270-275) n'est guère éclairant: le premier texte mentionne en effet les Pléiades, les Hyades, Orion et l'Ourse; le second, les Pléiades, le Bouvier, l'Ourse et Orion...

Le Targum suit ici fidèlement l'hébreu:

«Il a fait l'Ourse [*ʿâsh*] et Orion [*niphelâ*], les Pléiades [*kîmâ*] et les réserves d'orbites des planètes dans la région du Sud».[27]

Mais la Peshitto manifeste elle aussi un certain flottement:

«Lui qui a fait les Pléiades [*kîmô*], Aldebaran et Orion, et qui a encerclé le Sud».[28]

Les modifications introduites par la Septante n'ont pas reçu d'explication satisfaisante de toutes ces comparaisons. Mais ce qui est tout à fait remarquable, c'est qu'elles infléchissent l'énumération stellaire de Job. 9:9 pour lui donner l'allure d'une énumération... des points cardinaux! En effet Ἕσπερον désigne «Vénus», mais aussi «l'Occident»; et dans Ἀρκτοῦρον (l'étoile Arcturus, appelée par les modernes alpha du Bouvier) il y a ἄρκτος «le nord» — Ἀρκτοῦρος signifiant littéralement «le gardien du Nord»...

Cette subtile transformation, peut-être volontaire (et ce serait alors

précisément la clé des choix lexicaux de la Septante pour ce verset), est encore accentuée dans la *Vetus latina*. Voici comment Ambroise de Milan cite le verset:

«qui facit Vergilias, et Hesperum, et Septentrionem, et austri ministerium».[29]

On pourrait traduire:

«Lui qui fait les Pléiades, l'Occident, le Nord, et le service du Sud».

Exception faite du premier nom, qui ne peut désigner qu'une constellation, nous nous trouvons bel et bien devant une liste de points cardinaux. En faisant correspondre les Pléiades avec l'est, l'ordre de ces points est bien: EST-OUEST-NORD-SUD.[30]

C'est probablement cet *ordre* que l'auteur du *De Montibus* trouvait «dans les Ecritures». Encore lui fallait-il donner à ces quatre points cardinaux des noms qui permettent d'y lire le nom d'Adam. Il lui suffisait pour cela d'utiliser une liste fournie par les «Oracles Sibyllins».

Les Oracles Sibyllins

L'acrostiche du nom d'Adam apparaît quatre fois dans les Oracles Sibyllins. Plus exactement, la liste des quatre points cardinaux est donnée quatre fois de telle façon que l'on puisse y lire, en acrostiche, le nom d'Adam. Mais la «clé» de l'acrostiche est fournie dans un seul de ces quatre passages.

La datation des diverses sections des Oracles Sibyllins soulève des problèmes nombreux et complexes. Les quatre fragments qui nous intéressent pourraient être ainsi situés:

— III, 24-26: juif; Ier siècle av. J.C.

— II, 195: section juive remaniée par des mains chrétiennes; époque inconnue.

— XI, 1-4: chrétien; après l'an 226.

— VIII, 318-323: chrétien; IIIème siècle?

Pour rester dans un mouvement chronologique «inversé», commençons par le dernier de ces quatre textes:

πρῶτα δὲ τοῖς ἰδίοις φανερῶς τότε κῦριος ὀφθῇ
σάρκινος, ὡς πάρος ἦν, χερσίν τε ποσίν τ'ἐπιδείξει
τέσσαρα τοῖς ἰδίοις ἴχνη πηχθέντα μέλεσσιν,
ἀντολίην τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον

«Tout d'abord, il se manifestera clairement aux siens comme le Seigneur

incarné, comme il était auparavant, il montrera, à ses mains et à ses pieds,
aux siens, quatre marques enfoncées dans les membres,
à l'Orient, à l'Occident, au Midi et au Nord».[31]

Voilà une curieuse attestation du thème du Christ cosmique: c'est le corps même du Ressuscité qui remplit ici l'univers, chacune des quatre plaies correspondant, selon un mode difficile à représenter, à un point cardinal!

Notons également l'inversion des deux derniers points énumérés — inversion que nous retrouverons dans les autres passages. Elle n'est due qu'à des raisons métriques, et n'empêche pas la lecture du nom d'Adam, comme le montrera le dernier texte cité.

Le deuxième fragment ne fait qu'énumérer les quatre directions:

Κόσμε πολυσπερέων ἀνδρῶν καὶ τείχεα μακρὰ
καὶ πόλιες ἄπλητοι ἰδ' ἔθνεα μυριόεντα,
ἀντολίης δύσεώς τε μεσημβρίης τε καὶ ἄρκτου
παντοδαπαῖς φωναῖς μεμερισμένα καὶ βασιλείαις.

«Monde d'hommes innombrables, et grandes forteresses,
villes inabordables, et peuples par milliers,
d'Orient, d'Occident, du Midi et du Nord,
vous vous répartissez en langues diverses et royales».

Il en va de même du troisième:

ἀντολίης δύσεώς τε μεσημβρίης τε καὶ ἄρκτου·

«D'Orient, d'Occident, du Midi et du Nord».

S'il est probablement le plus ancien, le dernier passage est aussi le plus intéressant:

αὐτὸς δὴ θεός ἐσθ' ὁ πλάσας τετραγράμματον Ἀδὰμ
τὸν πρῶτον πλασθέντα καὶ οὔνομα πληρώσαντα
ἀντολίην τε δύσιν τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον·

«Oui, c'est Dieu lui-même qui façonna Adam aux quatre lettres,
le premier façonné et le nom qui contient
l'Orient, l'Occident, le Midi et le Nord».

Remarquons que le nom d'Adam est ici désigné comme «tétragrammatique»... comme l'imprononçable nom de Dieu lui-même (cf. Or. Sib. II, 24)! Cette allusion confirme bien le caractère proprement juif du passage, et nous invite donc à situer les origines de notre motif dans le milieu du judaïsme alexandrin.

En effet, avec ce dernier texte, nous sommes probablement aus sour-

ces même de la tradition qui nous occupe. Les spéculations sur le nom grec d'Adam pourraient difficilement remonter en-deçà de la traduction de la Bible en grec, et c'est cette traduction qui les a en définitive permises. C'est donc de là que nous pouvons partir pour présenter maintenant, à titre d'hypothèse, une reconstruction du développement du thème, cette fois dans l'ordre chronologique.

C'est donc dans les milieux juifs d'Alexandrie que l'on nota cette particularité: le nom d'Adam, en grec, formait acrostiche avec les initiales des quatre points cardinaux, énumérés dans l'ordre EST-OUEST-NORD-SUD. Consigné dans Or. Sib. III, 24-26, l'acrostiche devait connaître un certain succès jusque chez les chrétiens, comme l'atteste sa présence dans d'autres passages des Oracles Sibyllins (II, 195; XI, 1-4; VIII, 318-323).

Par ailleurs, la traduction en grec d'un verset du livre de Job (9:9) où sont énumérées quatre constellations introduisait dans cette énumération une modification par laquelle les quatre objets célestes ainsi recensés correspondent peu ou prou aux quatre directions, dans l'ordre EST-OUEST-NORD-SUD. Cette correspondence devait encore s'accentuer dans la *Vetus latina*.

Un rapprochement entre ces deux données devait être opéré, dans un texte grec, perdu, qui mentionnait la création de quatre «étoiles», et la confection du nom d'Adam à partir des initiales des noms grecs de ces quatre étoiles — très proches en réalité des noms des points cardinaux donnés par Or. Sib. Ce texte grec, probablement alexandrin, pouvait dater du début de l'ère chrétienne. La tradition qu'il consignait fut connue de l'alexandrin Zosime, et beaucoup plus tard du réviseur de l'Hénoch slave. Elle est également à la source d'un passage du *Liber de Montibus Sina et Sion*, ouvrage chrétien du IIIème siècle, rédigé probablement en Afrique du Nord.

Ce dernier texte recueillait en outre une donnée gématrique permettant d'établir un lien entre le nom d'Adam et les «quarante-six ans» nécessaires à la construction du Temple d'après Jn. 2:20. Cette donnée n'est pas attestée avant le *De Montibus* (dont l'auteur en est peut-être l'inventeur), mais elle apparaît peu après, dans un texte latin daté de l'année 243, le *De Pascha computus*.

Mis sous l'autorité de Cyprien, ces deux ouvrages eurent vraisemblablement une certaine diffusion en Afrique du Nord. Ils étaient connus de saint Augustin, qui se fit l'écho de ces spéculations sur le nom d'Adam.

Après lui, plusieurs auteurs latins les reproduisirent à leur tour. C'est ainsi que nous en trouvons des traces dans un texte anonyme du VIIème siècle, le «Commentaire des quatre évangiles» (lequel peut dépendre directement du *De Montibus*), chez Bède le Vénérable, Amalaire et Raban Maur. Chacun de ces auteurs, et en tout premier lieu Augustin, enrichit d'harmoniques théologiques et spirituels le thème de base, notamment en le déchiffrant à la lumière d'une méditation sur le Christ, nouvel Adam. Moyennant cette relecture, les Pères latins nous ont conservé un thème issu des spéculations quelque peu ésotériques du judaïsme alexandrin...

NOTES

[1] Cf. récemment H. Vogels, Die Tempelsreinigung und Golgotha (Joh 2, 19-22) *Biblische Zeitschrift 6 (1962)* 102-107 — spéc. 103-105; et les pages de J. Daniélou qui seront citées ci-dessous (note 19).

[2] Texte vieux-slave et traduction française de A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch* (Paris ²1976) 100-101.

[3] Cf. A. Vaillant, *op. cit.*, pp. XV-XVI et XXI-XXII (Introduction).

[4] *Op. cit.*, 100, note 11.

[5] Texte latin *in* P. L. 107, col. 197-198.

[6] *De ecclesiasticis officiis*, I, 7 — Texte latin *in* P. L. 105, col. 1004.

[7] *In Pentateuchum commentarii*, Genesis, chap. 4 — Texte latin *in* P. L. 91, col. 216.

[8] Texte latin *in* P. L. 30, col. 549; et P. L. 114, col. 861-862.

[9] *Homélies sur l'évangile de Jean*, IX, 14 — Texte latin et traduction française de M. F. Berrouard *in* coll. Bibliothèque Augustinienne, 9ème série, n° 71 (Paris 1969) 536-537.

[10] *Id.*, X, 12 — *ibid.*, 576-581.

[11] In Ps. 95, 15 — Texte latin *in* P. L. 37, col. 1236.

[12] Cité par A. M. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 1: L'astrologie et les sciences occultes (Paris 1950) 269.

[13] *De Pascha computus*, 16 — Texte latin *in* CSEL 3, (Vienne 1871) 263-264.

[14] *Strom.* 1, 21, 128, 1.

[15] *Dém. Ev.* 8, 2, 64.

[16] Sur ce personnage, cf. par exemple Hérodote; *Histoires*, III, 61-67.

[17] Cf. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, t. III (Paris 1978) — spéc. 56-59.

[18] *De Montibus Sina et Sion*, 4 — Texte latin *in* CSEL, 3, 3 (Vienne 1871) 107-109.

[19] Cf. *op. cit.*, 47-59.

[20] Cf. *Commentaire de l'évangile de Jean*, X, 261.

[21] *Actes de Pilate*, ch. 4 — cf. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha* (Leipzig ²1876) 231, 295 (textes grecs) et 349-350 (texte latin).

[22] Cf. P. O. IX, 107-108.

[23] *Op. cit.*, 219, note 2.

[24] *Art. cit.*, 105.

[25] *Op. cit.*, 49.

[26] Cf. G. R. Driver: Two astronomical passages in the Old Testament, *J.T.S.* 4 (1953) 208-212; 7 (1956) 1-11.

[27] Texte araméen *in* B. Walton: *Biblia sacra polygotta*, t. 3 (Londres 1657).

[28] Texte syriaque *in*: *Peshiṭta — The Old Testament in syriac according to the Peshiṭta version*, II, 1a (Leiden 1982).

[29] *De interpel. Job*, I, 4 — Texte latin *in* P. L. 14, col. 801.

[30] Il n'y a évidemment aucune correspondance possible entre une constellation et une direction de l'espace, puisque le ciel nocturne est toujours «en mouvement» pour l'observateur terrestre — exception faite des objets célestes qui se trouvent près du pôle nord. La constellation des Pléiades est visible à l'horizon est le 15 novembre, vers 18 heures, mais elle est à l'horizon sud le 15 janvier à 20 h., et à l'horizon ouest le 15 avril à 20 h.. Je dois ces renseignements astronomiques à l'obligeance du fr. Jean-Hugo Tisin, o.p., dont les remarques m'ont été précieuses pour la rédaction de ce travail.

[31] Le texte grec des Oracles Sibyllins est pris dans J. Geffcken: *Die Oracula Sibyllina*, GCS, 8 (Leipzig 1902).

31078 *Toulouse* Cedex, Impasse Lacordaire

Vigiliae Christianae 38 (1984) 302-312, E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

Marius Victorinus, *Theological Treatises on the Trinity*, translated by Mary T. Clark (The Fathers of the Church, 69). Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1981. XIII, 357.

Marius Victorinus is a writer whose interpretation has been transformed most radically during the last forty years. This is owing to the publication during this period of modern editions of his most important texts such as P. Henry and P. Hadot: *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité* (Sources Chrétiennes 68-9), Paris 1960, P. Henry and P. Hadot: *Marii Victorini Opera, Pars prior: Opera theologica* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 83/1), Vienna 1971, and A. Locher: *Marii Victorini Afri Commentarii in Epistulas Pauli ad Galatas ad Philippenses ad Ephesios* (Bibliotheca Teuberiana), Leipzig 1972; studies of his relations to earlier and later thinkers: P. Henry's "The 'Adversus Arium' of Marius Victorinus, the First Systematic Exposition of the Trinity", *Journal of Theological Studies* N.S. 1, 1950, 42-55 and G. Huber's *Das Sein und das Absolute, Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie* (Studia philosophica, Supplementum 6), Basel 1955—in which the relations of Victorinus' thought to Plotinus on the one hand and Augustine on the other are explored—W. Theiler's *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle (Saale) 1942 and P. Hadot: *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968 — where the dependence of Victorinus' thought upon Porphyry is established; and studies of his theological doctrine in general: M. Clark's "The Neoplatonism of Marius Victorinus", *Studia Patristica* 11 (Texte und Untersuchungen 108), Berlin 1972, 13-19, "The Earliest Philosophy of the Living God: Marius Victorinus", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 41, 1967, 87-93, A. Ziegenaus' *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, Munich 1972, M. Clark's "The Psychology of Marius Victorinus", *Augustinian Studies* 5, 1974, 149-66, and "A Neoplatonic Commentary on the Christian Trinity: Marius Victorinus", *Neoplatonism and Christian Thought*, Edited by D. J. O'Meara, Albany N.Y. 1982, 24-33. To this impressive body of material we must

now add the English translation of Victorinus' Trinitarian treatises by Mary T. Clark.

In that it makes available to the general English reader that which was previously the province of specialist scholars, this work can be understood to some degree as supplementing the first title cited above. Thus, the text utilized is fundamentally the one established by Henry and Hadot for Sources Chrétiennes, the system of references exactly matches that edition, and the divisions and subdivisions of the text are also those proposed by Henry and Hadot. The translator's procedure here not only pays just tribute to the French scholars concerned but also permits cross-references to be made easily between her work and theirs.

The English translation is prefaced with a useful discussion of Victorinus' position in the history of thought especially as revealed by the most recent historical researches (3-10). This section also surveys his general relations to the Trinitarian controversies which divided Catholics from the various kinds of Arian and to the triadic metaphysics which Porphyry found in both Plato's dialogues and the *Chaldaean Oracles* (10-18); it examines Victorinus' works individually and chronologically against the background of theological debate (18-37), analyses the four varieties of Porphyrian material which Hadot identified as interwoven into the texts (38-40), and considers Victorinus' philosophical vocabulary and various other miscellaneous questions relating to his work (40 ff.) These notes are for the most part extremely useful, and one would only criticize the author in connection with some minor points. Thus, it may be that the ontology of Boethius' *De Hebdomadibus* is not derived from Porphyry through Victorinus but directly from Porphyry (3-4), it is unlikely that Alcuin knew any commentaries by Victorinus on Cicero's dialogues except the still extant one on *De Inventione* (5), and it is possible that Victorinus derived his Neoplatonic material not from the commentary on the *Parmenides* but from other Porphyrian writings (8 and 18, cf. 39).

The English translation itself is accurate and close to the original Latin idiom, Victorinus' frequently inserted Greek terms being reproduced as transliterated Greek with English equivalents in parentheses. The notes accompanying the translation are necessarily brief in accordance with the format of the series, yet still contain much illuminating material.

University of Notre Dame, Indiana 46556 STEPHEN GERSH

G. H. Kramer, *Ambrosius van Milaan en de geschiedenis*. Amsterdam, Buijten en Schipperheijn, 1983. 249 pp.

At the beginning of his second speech on the occasion of the death of his beloved brother Satyrus, a speech held at the latter's grave *die septimo*, Ambrose warns against the excesses of mourning. Death is the common lot of all mankind, one should not *naturae consortium recusare*. Nature forbids heavy sorrow, indeed this is even unmanly: *Deforme est enim eos qui pro fide, pro religione, pro patria, pro aequitate iudicii atque intentione uirtutis obuium morti debeant pectus offerre, maerere in alio grauius, quod in se, si causa exegerit, expetendum sit*. (*De exc. fratr.* II 7). This formula, with its fourfold *pro* (mark especially the juxtaposition *pro religione, pro patria*!) in fact provides an excellent snapshot of the formidable bishop himself: he was first and foremost a man of action, who was enabled by the complicated political and ecclesiastical scene in the last quarter of the fourth century to give full scope to his great gifts as a diplomat and an administrator, indeed even as a demagogue. This is not to deny the learnedness and the artistry of his exegetical works or, *in rebus dogmaticis*, the significance of *De fide* or *De spiritu sancto*, but the influence of his strong personality was felt especially in the contemporary situation: during the twenty-three years of his episcopate he was busy with shaping history much more than with reflecting upon its course and final purpose.

At first, Dr. Kramer intended to write a study on what in German is called the "Geschichtsphilosophie" (or for that matter "Geschichtstheologie") of Ambrose. He soon found out that such a subject does not really exist. Of course, scattered about the *opera omnia* there are passages or short remarks giving a glimpse of Ambrose's ideas about such matters as historical development, periodization, eschatology, the relation between the Roman past and the Christian present etc., but a consistent and sustained view of history cannot be detected. K. therefore changed his plan: he now treats the historical dimension of some important thoughts of Ambrose, such as his ideas about the meaning of the Old Testament, the problem of Judaism, the contemporary Roman Empire.

Concerning the interpretation of the Old Testament K. makes rather heavy weather of proving that Ambrose's attachment to allegorical exegesis does not preclude his acceptance of the historicity of events which are allegorically explained. One fails to understand the relevance of this

proof, for it is not so much the historical *reality* which is detracted from as its *historical* sense, since allegorization aims at timeless truths. Typology, on the other hand, definitely is concerned with history as such: "Die Geschichtlichkeit des Berichteten und damit der Wortsinn des Textes ist für die Allegorie gleichgültig, für die Typologie ... Grundlage" (L. Goppelt, *Typos* 19). In my opinion, this penetrating remark still holds true, although allegory and typology tend to interpenetrate. According to K., in the case of Ambrose the distinction is even useless, typology merely being a result of allegorization (32). If that is correct, his argument should have been cast in a somewhat different mould: it is Ambrose's handling of the stories in the Old Testament which can tell something about his interest in history, not his belief in the historicity as such of these stories.

Another subject where K.'s treatment is not quite satisfactory is the notorious Callinicum affair, dealt with in ch.III (Ambrose's views of the Jews) and in ch.V (the functions and tasks of the Emperor). K. shows surprise at Ambrose's lack of common sense and he blames his demeanour in the affair on his use of subjective religious instead of objective juridical criteria (122). This is a very strange reproach, which Ambrose would not have understood at all: to him religious criteria are the soundest of all and where necessary they should prevail over all other standards (*Deus ... etiam imperatoribus iure praefertur*, *Ep.* 40.28). The fact that Ambrose is warning Theodosius about possible ill effects for the Empire, is not merely "interesting" (125), as K. states, but an excellent illustration of the importance of such priorities.

On p. 196 K. notes Ambrose's failure to appreciate the specific character of Church history, which concerns a "higher reality which is allegorically represented", differring altogether from the history of the world. Modern experts of Ecclesiastical history must judge the curious formula between the quotation marks, but would any late fourth century Christian leader in the Latin West have made such a distinction? To them there was only one reality, social, economic, political, ecclesiastical, and the wellfare of the Empire had to be furthered by adequate measures: in order to take the right decisions, in certain circumstances only religious criteria were deemed appropriate.

There are some other subjects where K.'s argument could give occasion to critical remarks, but it is time to stress the praiseworthy aspects of this study. K. writes well on the *ad hoc* character of Ambrose's remarks on the different forms of government (107/8), his tendency to

equate Roman and Christian (143), his patriotism and the restricted room left for pacifism (by the way, in the preceding Christian tradition this subject is much more problematical than K. seems to assume on p. 154) and his allergy for heresy in government circles (202). In general K., as the saying goes, has made "*de necessitate uirtutem*": in the absence of an Ambrosian theology of history he has presented a systematic collection of the bishop's scattered thoughts on history, politics and related subjects. The convenient arrangement of the material and the quite commendable bibliography make this dissertation a useful book of reference.

2353 BM *Leiderdorp*, Van Effendreef 15 J. DEN BOEFT

Ps. Atanasio, *Dialoghi contro i Macedoniani.* Introduzione, testo critico, traduzione, commento e indici a cura di Elena Cavalcanti (Corona Patrum, 10). Torino, Società Editrice Internazionale, 1983. 190 p. Lire 30.000.

The present book contains a critical edition with (Italian) translation and commentary of two of those wandering texts, which have not as yet been traced back to their authors. Once they found a place among the works of Athanasius (PG 28, 1291-1338), but they were certainly not written by him.

The dialogues are directed against Macedonianism, named after Macedonius, bishop of Constantinople from 342 until 360. But Macedonianism, a theological persuasion which combines pneumatomachian and semi-arian elements, seems to have come into existence after the Council of Constantinople in 381, and it is far from clear what Macedonius had to do with it.

In the history of the editions, the two dialogues *Against the Macedonians* are often found together with 5 dialogues *On the Trinity*, but if one consults the manuscripts, things are quite different. Even each of the two dialogues under discussion here have a partly different manuscript tradition.

In her introduction the author deals with all these difficult problems, in particular with those of the manuscripts. A thorough investigation results in two different stemmata for the two dialogues.

The author pays much attention to the remarkable structure of the first dialogue. In fact it consists of two parts: the second is a *proper dialogue*, in which the main point of discussion is the question whether the Holy Spirit has the same nature as the Father and the Son. The first part is *a report* of a reaction to a short Macedonian document. The heretic author of this document several times gave voice to the orthodox view-point. Because the redactor of the Dialogue also quotes the text of the document, which already contains two voices, the structure of this part of the work (c. 1-8) is somewhat peculiar.

The commentary, which follows the text and translation, mainly concerns the way of arguing in the two dialogues.

The Greek text has been printed correctly. Only in *Dial.* I 20, 86 and 89 one reads τὸ ταυτὸν τῆς φύσεως; elsewhere the correct τὸ ταὐτὸν τῆς φύσεως (I 5, 6 and 8) is found.

The constitution of the text is a good achievement. At one place, however, the punctuation disturbs, in my view, the flow of the argument. In I 5, 34 the subordinate clause ἐπειδὴ δὲ ... πνεύματι does not belong to what precedes but to what follows. One should put a full stop after πνεῦμα in 5, 33, a comma after τῷ πνεύματι, write 'Επειδή with a capital letter and ἀνάγνωθι with small α.

With regard to the translation our judgment cannot be so favourable. And because it is, to the best of my knowledge, the only translation in a modern language, it seems useful to pay some more attention to it.

A first observation should be made about the translation of ἀναγιγνώσκω. Four times at least the text has 'Αναγνώθι (I 5, 35; 11, 1; 13, 1; II 88). Every time this is an adhortation to *read* a bible text—which always means reading *aloud*, hence the verb ἀκούειν that follows in 11, 1 and 13, 1. The author gives different translations ("Conosci le Scritture"; "Ricorda il passo del Vangelo", "Insegnami"), but never the obvious one. The first sentence of the first Dialogue runs as follows: "We have sent you the present work ὑπὲρ τοῦ ἀναγνόντα σε δοκιμάσαι καὶ τὰ ... καὶ τὰ ..., which means: "that you, *after reading it*, may be able to test ...". Translation of E.C.: "affinché, *riflettendo* su di esso, tu possa farti un giudizio".

I 1, 10 τὸ γὰρ θεὸς φύσεώς ἐστι θεωρουμένης τι, εἴτουν διαθεούσης τὰ πάντα δηλωτικόν. Translation: "La parola «Dio», infatti, è indicativa di una natura che contempla *e* pervade tute le cose". Here 'e' should be replaced by 'o'. The two etymologies do not go together. It is either the one or the other. Remarkably two lines further on the author makes the

same mistake, when she renders ἥ by 'e', and on p. 130, n. 4, she says again: "Da θεάομαι *e* da θεωρέω".

I 2, 15-18: The author of the Dialogue is arguing that it is not true that, whenever the term 'God' is used, the term 'Spirit' is also applicable; for in Scripture (Ex. 7, 1) Moses, too, is called God (and Moses is not Spirit). The text: Καὶ γὰρ ὁ Μωϋσῆς θεὸς ἐκλήθη· «Ἰδοὺ γὰρ τίθημί σε θεὸν τοῦ Φαραώ», ἀλλὰ καὶ Ἀαρὼν τοῦ αὐτοῦ ἀδελφοῦ· «Ἔσῃ γὰρ αὐτῷ, φησίν, εἰς θεὸν, καὶ Ἀαρὼν ὁ ἀδελφός σου ἔσται σοι εἰς προφήτην». Translation: Pure Mosè infatti è chiamato Dio: «Ecco, io ti pongo come Dio davanti al Faraone». E anche di Aronne suo fratello è detto: «Sarai infatti per lui come Dio e Aronne tuo fratello sarà come il tuo profeta». It is not clear how the translator construes the genitive Ἀαρὼν τοῦ αὐτοῦ ἀδελφοῦ; she renders "*di* Aronne ... *e detto*", which is not in the text. Moreover, the first part of the following 'quotation', *viz.* Ἔσῃ γὰρ αὐτῷ εἰς θεὸν, is not said of Aaron! In fact, it is not a quotation but a repetition in other words of the previous quotation. The proper quotation is continued at "καὶ Ἀαρὼν ὁ ἀδελφός σου ..." (cf. Ex. 7, 1). In my view, the genitive Ἀαρὼν τοῦ αὐτοῦ ἀδελφοῦ is on a level with τοῦ Φαραώ of the quotation, and one should translate: "For Moses, too, was called 'God': «See, I make you a God to Pharaoh», but also to Aaron, his brother (is he God); for, it says, you will be as a God to him (= Pharaoh), «and your brother Aaron will be a prophet for you»". One understands the argument if one recalls to mind that a prophet is always a prophet of God. If Aaron is Moses' prophet, Moses is his God.

In I 5, 6 διὰ τὸ ταὐτὸν τῆς φύσεως, which in other places has been translated correctly ("per l'identità della natura"), is rendered by "per la sua propria natura".

I 5, 14: Having spoken about the one nature of Father, Son and Spirit, the Greek author continues: Πειράσομαι δὲ σὺν εὐμενείᾳ αὐτοῦ τοῦ πνεύματος δεῖξαι ταυτὴν τὴν φύσιν ἐκ τῶν θείων λόγων. That means: "I will try, with the benevolence of the Spirit itself, to show that nature (as belonging to the Spirit) from the holy books". Italian translation: "Ci sforzeremo, con l'assistenza dello stesso Spirito, di *spiegare* la *stessa* (ταυτήν!) natura secondo le parole di Dio".

I 5, 43: ὁδηγοῦντος is wrongly construed, as if it belongs to τὸ πνεῦμα ("lo Spirito Santo che") and not to τοῦ θεοῦ.

I 9, 1. The second part of the first Dialogue begins as follows: Ἐπειδὴ δὲ προεπηγγειλάμεθα δεικνύναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τῆς αὐτῆς φύσεως ὂν πατρὶ καὶ υἱῷ, ἀκολούθως διάλογον ἐκ δύο προσώπων ἐνστησάμενοι, τοῦτο δεῖξαι

σπουδάσωμεν σὺν εὐμενείᾳ αὐτοῦ τοῦ πνεύματος. Italian translation: "Poiché prima abbiamo promesso che *avremmo dimostrato* che lo Spirito Santo è della stessa natura del Padre e del Figlio, *non ci rimane che* aggiungere questo *al dialogo iniziato* tra due persone, con la grazia dello stesso Spirito". Here the words in italics are not in agreement with the Greek text. How could one promise *to have done* something? The 'dialogue of two persons' is beginning only now. (The first part of this Dialogue was not a proper dialogue). I propose: "Let us now begin a dialogue of two persons and try to show this".

I 13, 5: In the Dialogue between the Orthodox man and the Macedonian, the first has quoted Lc 1, 35 "The Holy Spirit shall come upon you" and then asks: "About which spirit does this text speak? Either about whom we are speaking here or about the Son or about some other Holy Spirit?" The Macedonian answers: Πνεῦμα ἅγιον λέγει αὐτὸ τὸ πνεῦμα εἰς ὃ βαπτιζόμεθα. Translation of E.C.: "Lo Spirito chiama *se stesso* Spirito Santo e in lui siamo battezzati". This is in itself a rather odd statement. Moreover where in the Greek text does one find "*se stesso*"? In my view, the subject of λέγει is not τὸ πνεῦμα but the text of Holy Scripture. The question was: "About whom does the text of Scripture speak?" The Macedonian answers: "It calls 'Holy Spirit' the very Spirit in which we are baptized".

I 13, 36: After quoting I Cor 12, 4-6 about the one Spirit, which distributes its gifts to everybody as it wishes, the Orthodox man continues: Βούλεται δὲ ἃ βούλεται ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱός. This, of course, means: "He wishes what the Father and the Son wish". The translation of E.C. is: "Ciò che vuole il Padre vuole anche il Figlio", which obviously misses the point.

I 20, 95: At the end of the dialogue the Macedonian acknowledges that he is not able to answer the questions put by the Orthodox man and says: "I shall fetch my teacher". The Orthodox man answers: Γένοιτο σοι τὸν εὐσεβῆ λογισμὸν λαβεῖν διδάσκαλον· E.C. translates: "Che possa il tuo maestro fornirti una pia meditazione". Apart from the oddity of this reply, the Greek idiom does not allow for this translation, since then διδάσκαλον should have the definite article and not λογισμόν. What the man says is this: "May it happen to you to take the pious *logismos* as your teacher". Obviously λογισμός means here 'principle of interpretation', or 'attitude', 'disposition' (see Lampe s.v.). The Orthodox man expresses the wish that the opponent should leave his Macedonian teacher and turn himself to orthodoxy. Now the following words make

sense: ἵνα μὴ ἀνθρώποις ἦς ἀκολουθῶν "in order that you do not follow in the steps of men".

The second Dialogue has been translated correctly, except in one case. Like Apollinaris, the Macedonian opponent defends the thesis that at the Incarnation the Lord took a body only, not a soul. The Orthodox man objects: "The Gospel says that Christ 'began to tremble and to be in anguish' ", and asks: 'Αδημονεῖ δὲ καὶ ἐκθαμβεῖται ἡ θεότης τὸν θάνατον, ἢ τὸ ἄψυχον σῶμα; (II 14-15) "Is the Godhead in anguish and in fear of death, or the lifeless body?" E.C. translates: "Prova angoscia e teme la morte la divinità *che ha* un corpo inanimato?"

It is a pity that so many rather serious mistakes disfigure this otherwise very useful and beautiful book.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Herausgegeben von Th. Klauser, C. Colpe, E. Dassmann, A. Dihle, B. Kötting, W. Speyer, J. H. Waszink. Lieferungen 92-95 (Grabschrift - Gürtel). Stuttgart, Hiersemann, 1983.

Im Jahre 1983 erschienen fünf Lieferungen dieses Lexikons. In Lieferung 92 wird die Reihe von mit »Grab« zusammenhängenden Artikeln fortgesetzt. »Grabinschrift I (griechisch)« wird von G. Pfohl, »Grabinschrift II (lateinisch)« von Ch. Pietri (46 bzw. 76 Sp.) besprochen. Selbstredend werden in den Grabschriften die Anschauungen bezüglich Leben und Tod sichtbar. Dass die Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Kultur sich hier in einer ganz eigenen Art und Weise zeigt, geht deutlich aus den beiden Beiträgen hervor. Auch lässt sich auf Grund dieser Texte Näheres über die soziale Position der Christen ableiten. Beide Artikel sind vorzüglich dokumentiert.

Im Artikel »Grabrecht (Grabmulta, Grabschändung)« zeichnet G. Klinkenberg das juristische Verfahren bezüglich des Grabes (47 Sp.). Für Christen und Heiden galten selbstverständlich dieselben Normen. Der Verf. hebt u.a. hervor, dass der christliche Märtyrer- und Reliquienkult, der Exhumierungen und Überführungen zur Folge hatte, der überkommenen Ordnung zuwiderlief (Schändung der religio loci, contagio des als impurus empfundenen Leichnams).

»Graffito I (lateinisch)« wird von Ch. Pietri, »Graffito II (griechisch)« von A. Bernand bearbeitet (30 bzw. 23 Sp.). Dass sich dieser Begriff nicht leicht definieren lässt geht aus dem von beiden Verfassern Sp. 641 bzw. 668 Gesagten deutlich hervor. Interessant ist was Bernand hinsichtlich der Graffiti auf Wänden von Heiligtümern bemerkt: »Man kann fragen ob diese Graffiti einen Akt des Vandalismus (die Griechen hätten behauptet: der Barbarei) darstellen, da ja die Wand eines Heiligtums verunstaltet wird, oder nicht vielmehr einen Akt der Frömmigkeit, um sich die Kräfte des Monumentes anzueignen, das ja Zeuge einer viel älteren Kultur ist« (669-70).

J. Engemann bearbeitet das Stichwort »Granatapfel«, als Bild in der Literatur und als Motif in der bildenden Kunst (29 Sp.). »Gratianus«, besonders seine kirchenpolitische Aktivität, wird von G. Gottlieb besprochen (14 Sp.). Dann folgt die Besprechung zweier Begriffe, »Gratus animus (Dankbarkeit)« (P. Krafft; (20 Sp.) und »Gravitas« (K. Gross; 27 Sp.). Es ist interessant in griechischer Sprache neben σεμνότης auch βάρος in der Bedeutung des typisch römischen Begriffs *gravitas* zu finden.

Fünf Gregors werden besprochen: »Gregor I (Gregor der Wundertäter)« von H. Crouzel, der die Dankrede, wichtigste Quelle zum Lebenslauf Gregors, in Sources Chrétiennes veröffentlichte (14 Sp.). (Die Gebetsliteratur d.h. die dem Gregor zugeschriebenen Beschwörungen werden von H. Brackmann erörtert); »Gregor II (Gregor von Nazianz)« von B. Wyss (70 Sp.); »Gregor III (Gregor von Nyssa)« von H. Dörrie (31 Sp.); »Gregor IV (Gregor von Tours)« von B. K. Vollmann (35 Sp.); »Gregor V (Gregor der Grosse)« von R. Manselli (30 Sp.). Die Abhandlung über Gregor von Nazianz ist einerseits sehr weitgehend und andererseits sehr minuziös. Eine kurze Bemerkung: es ist zu bezweifeln ob die »Philokalia« tatsächlich von Gregor, in Zusammenarbeit mit Basileios, verfasst worden ist (Sp. 795); cf. M. Harl in Origène, Philacalie, 1-20 Sur les Écritures, S.C. 302, S. 24. Dörries Abhandlung über den anderen Kappadokier, Gregor von Nyssa, ist vielmehr spekulativ, wie man das von ihm gewohnt ist und wie er das wie kein Anderer konnte. Anlässlich Gregors *Apologia in Hexaemeron* hebt er mit Recht den Einfluss des platonischen Timaios hervor (Sp. 890). Es wäre vielleicht angebracht gewesen hier den eigenen Charakter der Exegese Gregors zu erwähnen; wie er nämlich die Schöpfungsgeschichte in Genesis als ein Physiktraktat in der Gestalt einer Erzählung auffasst ἐν διηγήσεως εἴδει περὶ τῶν φυσικῶν δογμάτων φιλοσοφήσας (sc. Moses) (Apol.c 9, S.18

Forbes; Migne, PG 44,72C). In dieser Erörterung spielen die stoischen *rationes seminales* eine wichtige Rolle.

Das Stichwort »Greif« wird von H. Brandenburg bearbeitet (44 Sp.). Er kommt zu der Schlussfolgerung, dass die Darstellung dieses Fabeltiers in frühchristlicher Zeit keine spezifisch christliche Bedeutung gewonnen hat (Sp. 992).

Chr. Gnilka bespricht »Greisenalter« sehr gründlich (100 Sp.). »Grenze« wird von K.-H. Ziegler besprochen (12 Sp.); »Gründer« von T. J. Cornell; »Grundbesitz I (rechtsgeschichtlich)« vom H. Wieling (25 Sp.); »Grundbesitz II (ethisch)« von M.-B. von Stritzky. Im letztgenannten Beitrag werden kurz und kernig die verschiedenen Stellungnahmen der frühchristlichen Autoren zum Grundbesitz skizziert.

Bleiben noch übrig zwei Beiträge: »Grussformen« von H. Zilliacus (28 Sp.) und »Gürtel« von W. Speyer. Hiermit ist Band XII vollendet, und, wie man mit voller Überzeugung sagen kann, *feliciter expletus*. Mitarbeiter und Herausgeber seien zu diesem Erfolg aufrichtig gratuliert.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Vigiliae Christianae 38 (1984) 313-318, E. J. Brill, Leiden

REMARQUES SUR LE TEXTE DU DE PAENITENTIA DE TERTULLIEN

PAR

CHARLES MUNIER

Le texte du traité de Tertullien *De la pénitence* est demeuré sensiblement le même pendant quatre siècles, depuis l'*éditio princeps* de Beatus Rhenanus, publiée à Bâle en 1521, jusqu'aux éditions de J. G. Ph. Borleffs, qui se placent entre 1932 et 1957. L'érudit alsacien n'avait disposé, pour sa première édition de ce traité, que d'un seul manuscrit, originaire de l'abbaye bénédictine de Hirsau en Forêt-Noire, actuellement perdu; il s'efforça de le corriger en plusieurs endroits, par des conjectures de valeur diverse, mais généralement assez judicieuses; quelques-unes d'entre elles sont passées dans le texte de la seconde édition (Bâle, 1528). Pour sa troisième édition (Bâle, 1539), Beatus Rhénanus put disposer des leçons d'un manuscrit de Gorze, également perdu depuis lors, apparenté à N (*Florentinus Magliabechianus*, conv. soppr. I, VI, 9). C'est dire que le texte du présent traité était fondé essentiellement sur des témoins du Corpus dit de Cluny.

Les choses devaient changer dans les dernières décennies, grâce à la découverte de deux nouveaux manuscrits de bonne facture, malheureusement incomplets. En 1916, Dom Wilmart redécouvrait à la Bibliothèque municipale de Troyes un manuscrit, originaire de Clairvaux, copié dans la première moitié du XIIe siècle, qui contient à peu près les deux tiers de notre traité. En 1946, Gösta Claesson, à qui nous devons aussi le précieux *Index Tertullianeus*, identifiait, dans un manuscrit de la Bibliothèque Vaticane, l'*Ottobonianus 25*, originaire de France, et datant du début du XIVe siècle, un certain nombre de fragments tirés de quatre traités de Tertullien: *Pud.*, *Paen.*, *Pat.*, *Spect.*

L'érudit hollandais J. G. Ph. Borleffs s'est empressé de tirer parti de ces découvertes, pour corriger de manière décisive, et pratiquement définitive, le texte du *De paenitentia*. Borleffs a donné quatre éditions critiques du présent traité: en 1932, dans la revue *Mnemosyne*; en 1948, dans la collection: Scriptores Christiani Primaeui; en 1954, au Corpus Christianorum; enfin, en 1957, au Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Lati-

norum, de Vienne. C'est seulement dans ces deux dernières éditions que Borleffs a pu tenir compte de l'*Ottobonianus*, pour fignoler encore et toujours un texte qu'il avait déjà passablement amélioré dans ses deux premières éditions, notamment grâce aux leçons du *Trecensis*. C'est dire que, sauf découverte, toujours possible mais de plus en plus improbable, d'un manuscrit de qualité, les futurs éditeurs du traité *De la pénitence* seront bien avisés de s'en tenir à la dernière édition de Borleffs. C'est, bien entendu, ce que nous avons fait, en vue d'une prochaine publication dans la Collection: Sources Chrétiennes; il convient, toutefois, de signaler qu'entre la troisième et la quatrième édition de Borleffs il est possible d'observer une bonne vingtaine de différences: disparition de variantes signalées dans la troisième édition; apparition de variantes nouvelles non signalées dans la troisième édition; lectures divergentes, de la troisième à la quatrième édition, pour le même passage.[1] La consultation des manuscrits montre, du reste, que l'éditeur n'a pas toujours retenu la bonne leçon dans son ultime édition; il lui est arrivé d'abandonner ou d'omettre des variantes qu'il avait lues correctement dans son édition de 1954,[2] et même de commettre plusieurs erreurs par rapport aux manuscrits.[3] Mais ce sont là broutilles, compte tenu de l'excellente qualité des travaux de Borleffs.

En fait, nous n'avons guère qu'une demi-douzaine de corrections, du reste minimes, à proposer par rapport à l'édition de Borleffs de 1957 au C.S.E.L. Par ailleurs nous voudrions présenter une conjecture pour un passage du traité (*Paen.* 10,9), qui est demeuré une *crux interpretum* jusqu'à nos jours.

Voici d'abord la liste des passages où nous croyons pouvoir retenir une autre leçon que Borleffs, en sa quatrième édition, de 1957:

III.16 (l. 62): crimini adstringeris *quia* aut malum volueris aut bonum non adimpleueris
la leçon: *quia* est attestée par O N X F; Brf 3 et 4 retient: *qua*, attesté par T, mais n'y a-t-il pas là une reprise inconsciente du relatif: *quaqua* de la ligne précédente?

V.9 (l. 24): Brf 3, d'accord avec T O, écrivait: tanto magis perosus domino; dans sa quatrième édition, il adopte la leçon des *recentiores*: N X à savoir: tanto magis perosus deo, et omet de signaler la leçon de O. Il convient ici de rétablir le texte de Brf 3.

VI.4 (l. 17): quam ineptum, quam ⟨iniustum⟩
quam ineptum, quam ⟨peruersum⟩ Brf 3 4; les manuscrits (en l'espèce T N X F L V) et Beatus Rhenanus omettent le deuxième adjectif.

L'adjectif: *iniustum* nous semble préférable, non seulement à cause du contexte immédiat, dans lequel prédomine l'idée de l'injustice du pécheur qui attend le pardon de ses péchés, alors qu'il n'a point accompli sa pénitence; c'est là ne point payer le prix dû et tendre la main vers la marchandise, commente Tertullien — mais aussi à cause de l'usage de l'auteur. On observera, en effet, que dans les passages parallèles à celui-ci, en particulier en *Marc.* IV, 38: *quam iniquum, quam iniustum* — et en *Pat.* 4: *quam iniustum, quam ... ingratum*, Tertullien manifeste une préférence pour les adjectifs composés en *-in*, adaptés à l'anaphore.
VII.8 (1. 28): Christi seruus O N X F L V; Christo seruus T' Brf 3 4.

Borleffs a voulu retenir la première leçon du *Trecensis*, mais il faut souligner que le scribe a lui-même corrigé *Christo* en *Christi*. Du reste, partout ailleurs Tertullien écrit: *Christi*, ou *Dei serui* ou *famuli*; l'Index de Claesson est sans équivoque à cet égard. Renvoyer aux *Métamorphoses* d'Apulée (XI, 28), où l'on trouve l'expression: *magno deo famulum* — ne saurait constituer un argument valable, contre l'usage même de Tertullien.

Notre conjecture concerne *Paen.* X, 9. Quelques mots suffiront pour rappeler le contexte. Dans cette section du traité, Tertullien réfute les objections des pécheurs qui répugnent à se soumettre à la pénitence, soit par respect humain (X, 1-8), soit par crainte des restrictions de toute espèce et des efforts ascétiques liés à l'oeuvre pénitentielle (X, 9-XI). Le paragraphe en question: X, 9 ouvre précisément ce deuxième développement. Le pécheur récalcitrant s'écrie: *Miserum est sic ad exomologesim uenire*: «Il est pénible d'en arriver ainsi à l'exomologèse». Selon toute vraisemblance, la phrase suivante renferme la réponse de Tertullien, mais le texte transmis par les manuscrits paraît être irrémédiablement corrompu. Borleffs 4 écrit: *Malo enim + amans si peruenitur; sed ubi paenitendum est, deserit miserum, quia factum est salutare.* Les meilleurs manuscrits: T et O ne comportent pas le passage en question. Les *recentiores* écrivent: *amans si* F X N''; N' semble avoir contenu d'abord la variante: *amens si.* Les éditeurs ont tenté depuis quatre siècles de trouver un sens satisfaisant, en proposant diverses conjectures, que Borleffs rappelle, mais qu'il ne reprend pas à son compte:

Malo enim et aniasi peruenitur: R^{1mg}
'' ad miseriam peruenitur R^{3}
'' ad iasin peruenitur Wissova, *apud* Preuschen[1]
'' ad miserum '' Rauschen

Toutes ces conjectures ont un point commun: elles considèrent le premier mot de la phrase: *malo*, comme un ablatif et la phrase elle-même comme une illustration de proposition précédente. En fait, c'est la conjonction *enim* qui a empêché les éditeurs de saisir le sens de la réponse de Tertullien. Celle-ci est bien conforme à sa dialectique passionnée et péremptoire: *Malo tamen, si peruenitur; sed ubi paenitendum est, deserit miserum, quia factum est salutare.* «Je préférerais toutefois que l'on y parvienne; mais quand il s'agit de faire pénitence, la peine disparaît, car l'entreprise est salutaire».

Apparemment le *t* de *tamen* a été confondu avec l'abréviation: *enim*, commune aux écritures insulaire, précaroline, caroline et bénéventaine.[4] La première leçon de N: *amens si*, atteste la présence de *tamen*, désormais difficilement repérable.

Telle que nous l'avons rétablie, la réponse de Tertullien s'intègre parfaitement au mouvement du dialogue fictif de l'auteur. Ajoutons que le Carthaginois affectionne tout particulièrement ce genre de réplique, où le verbe: *malo*, placé en tête de la phrase, exprime sans nuances ses propres préférences.[5]

La lecture de l'article de Hermann-J. Vogt: Zu Tertullian De paenitentia 9,4[6] m'a suggéré les observations qui suivent:

- les leçons des manuscrits sont données de manière fautive dans la quatrième édition de Borleffs (CSEL 1957), utilisée par l'auteur. En réalité, elles se répartissent comme suit (cf. CCL 1, 336): aris O N R X, caris F L V, T *deficit*:
- il n'y a donc pas lieu de rejeter une prétendue leçon: *auis*, nulle part attestée dans les manuscrits, et qui ne résulte que d'une coquille de l'imprimeur;
- H.J.V. a raison de postuler un groupe de personnes en *Paen.* 9, 4, entre les *presbyteri* et les *fratres*; mais faut-il, pour cela, rejeter la leçon: *aris*, qui est attestée par les manuscrits les meilleurs du Corpus de Cluny, et par l'*Ottobonianus*, et par l'ancêtre commun de X et de F, à savoir l'*Hirsaugiensis*, dont ils dérivent vraisemblablement à travers le *Pforzhinensis*[7]? faut-il adopter la leçon de F: *caris*, déjà conjecturée par J. de Pamèle?
- du seul point de vue de la tradition manuscrite, la leçon: *aris* paraît devoir s'imposer. En effet, à moins d'admettre que F ait retrouvé le texte primitif de Tertullien par un heureux hasard, la leçon: *caris* n'est apparemment qu'une lecture erronée de la leçon: *aris*, unanimement

attestée jusqu'alors. L et V ne doivent pas faire illusion; ce ne sont que des épigones de F, et ils ne peuvent compter pour des lignées indépendantes;

- si la conjecture de J. de Pamèle: *caris Dei* est séduisante, pour toutes les raisons développées par l'auteur, une comparaison de *Paen.* IX, 4 et de *Pud.* XIII, 7 invite, au contraire, à retenir la leçon: *aris*; en effet, dans ce dernier texte, Tertullien reproche aux «psychiques» d'introduire l'adultère pénitent dans l'église, pour supplier les frères, de l'agenouiller en public, couvert d'un cilice, souillé de cendres, dans une attitude humiliée et propre à inspirer l'épouvante: le pénitent se prosterne devant les veuves et les prêtres; il cherche à attirer sur soi les larmes de toute l'assistance; il embrasse les genoux de tous, dans l'attitude des suppliants. Le parallélisme entre les deux textes est frappant. Or, en *Pud.* XIII, 7, on distingue parfaitement trois groupes de personnes, dont le pénitent sollicite la compassion et les prières: les prêtres, les veuves, l'ensemble des fidèles. Je propose de les retrouver en *Paen.* IX, 4. Les prêtres et les *fratres omnes* sont explicitement mentionnés; les veuves le sont aussi, sous l'expression métaphorique: *aris dei*; en effet,

- pour Tertullien, comme pour Polycarpe de Smyrne, les veuves sont l'autel de Dieu. Puisqu'elles vivent des offrandes des fidèles, elles sont comme l'autel sur lequel ces offrandes sont présentées à Dieu. C'est aussi par elles que monte vers Dieu la prière ininterrompue de l'Eglise (cf. 1 Tim. 5, 5). Qu'il suffise de rappeler ici les textes bien connus de la Lettre de Polycarpe aux Philippiens IV, 3: «Que les veuves soient sages dans la foi qu'elles doivent au Seigneur, qu'elles intercèdent sans cesse pour tous, qu'elles soient éloignées de toute calomnie, médisance, faux témoignage, amour de l'argent, et de tout mal, sachant qu'elles sont l'autel de Dieu...'', et du traité de Tertullien, A son épouse I, VII, 4 — commenté, du reste, par H.J.V.

- lorsqu'il parle des pénitents prosternés devant «les autels de Dieu», Tertullien évoque donc, semble-t-il, la fonction d'intercession assurée par les veuves de la communauté chrétienne, au bénéfice de tous ceux qui se recommandent à leurs prières.

Notes

[1] Pour tous les passages où Borleffs diffère, de la troisième à la quatrième édition, Pierre Petitmengin, à qui nous exprimons ici notre vive gratitude, a bien voulu vérifier la leçon des manuscrits. Voici la liste des corrections à apporter à la quatrième édition de Borleffs

(C.S.E.L., 1957): II, 6 foris T; III, 4 parisunt T; III, 9 delictaui tanta T; V, 9 domino O; VI, 1 receniis T — non signalé en Brf 3; VI, 4 adexhibere T — non signalé en Brf 3; VI, 5 tantam T — tanta ex tanto Brf 3; VI, 10 lumen T — mais le l est plus petit que d'habitude: uim Brf 4: non signalé en Brf 3; VII, 7 quia T (a *in rasura a m. 2*; *fuit* quid) — non signalé en Brf 3; VII, 14 non O — si Brf 4; non signalé en Brf 3; VIII, 2 professionem T — non signalé en Brf 3; VIII, 6 cariorem senserat om. T non signalé en Brf 3; IX, 1 et unius *om.* O — signalé en Brf 3, mais non en Brf 4; IX, 2 quia O: quid O (en Brf 3); X, 1 ut O: aut X — bien vu en Brf 3; X, 2 perdite O: prodite O (en Brf 3); X, 7 celauerimus O: celauimus O (en Brf 3); XI, 6 sustinet. et O — non signalé en Brf 3; XI, 6 securum O — non signalé en Brf 3; XI, 7 illos O — non signalé en Brf 3. En *Paen.* IX, 4 la variante: avis indiquée par Brf 4 pour les manuscrits O N R X est évidemment une faute d'impression: on lira: aris, avec Brf 3.

[2] Notamment en IX, 1 et X, 1.

[3] En particulier en VII, 14 et XI, 6.

[4] G. Battelli, *Lezioni di Paleografia* (Città del Vaticano [3]1949) 114: ⨦ = enim.

[5] Voir, entre autres passages similaires: *Fug.* X, 2 malo miserandum quam erubescendum; *Herm.* XVI, 4 malo noluerit...quam potuerit; *Prax.* III, 6 malo te ad sensum rei te exerceas; cf. *Marc.* IV, 27, 1; *Spect.* XIX, 5; *Val.* XXXV, 2; *Virg.* V, 7; *Pud.* VI, 14 etc.

[6] *Vig. Christ.* 38 (1984).

[7] Voir la discussion de la tradition manuscrite et le stemma établi par J.Cl. Fredouille, à propos du texte de *Val.*, Sources Chrétiennes 280, p. 46-58.

Vigiliae Christianae 38 (1984) 319-329, E. J. Brill, Leiden

PERSONAL AND COSMIC SALVATION IN ORIGEN

BY

CELIA E. RABINOWITZ

The *apocatastasis* is one of the most controversial concepts Origen uses. Attempts to determine the cyclical or linear nature of Origen's concept of time have most been based on his speculation about the *apocatastasis*. In trying to put forth conclusive results, however, scholars may have missed a very important aspect of Origen's thought.

The connnection between the *apocatastasis* and the achievement of salvation has not been sufficiently studied and clarified. An examination of the relationship between the two concepts, or spiritual "events", reveals that there are two separate currents of thought in Origen's eschatological speculation. The two currents sometimes are mixed together giving the impression that Origen was inconsistent. I propose that the two currents of thought co-exist and reflect different levels of theological speculation just as Origen postulates various levels of exegetical understanding.

The salvation of the cosmos and of each individual in it is the basis of the doctrine of the *apocatastasis*. This salvation will occur at the end of time, although we know that Origen's insistence on free will leaves open the possibility for the relapse of any individual intelligible nature at any time. We also find passages in Origen's writings which refer to the possibility of certain individuals achieving salvation or consummation before the *apocatastasis*. These are the two currents, (1) future/cosmic salvation achieved at the *apocatastasis*, and (2) present/individual salvation.

Throughout our examination of Origen's eschatological and soteriological speculation, it will be very important to keep in mind that many of the treatises to be discussed were not intended by Origen to be any more than speculation. Origen warns his readers in several places that his discussions are just that—discussions and not dogma. Any idea put forth, therefore, should always be regarded as subject to sharp scrutiny and modification if necessary, "... the reader must carefully

consider and settle for himself, as these views are not to be regarded by us as dogma, but discussed in the style of study and research."[1]

The non-dogmatic nature of Origen's speculative treatises, especially the *De Principiis*, is very important. Many of Origen's modern critics seem to regard him the same way as the Church authorities of the sixth century did. By looking for the radical and "unorthodox" in Origen's writings, they have overlooked the beauty of Origen's speculation which is the product of several influences, notably Neoplatonism, and of the spiritual issues which confronted the earliest Christian theologians.

The vocabulary of Origen's soteriology and eschatology will be important in illustrating the two themes of personal and cosmic salvation. The ἔσχατον, which is initiated by the incarnation, designates the time preceding the world's end. A more common expression for the same concept is ἡ συντέλεια τῶν αἰώνων or *consummatio saeculorum*.[2] From this point forward in time souls are progressing towards perfection until all souls are saved at the final consummation, ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος, or *consummatio omnium*. These phrases refer to the time of the *parousia*, judgement, and resurrection.[3]

We should bear in mind that the Latin expressions reflect Rufinus' interpretation of the original Greek. For the most part, the translation is reliable. But some passages do raise questions. For example, the terms *restitutio omnium* and *consummatio omnium* appear in the same passage in *De Princ.* II.3.5. Crouzel and Harl translate "restauration" and "restitution" respectively for *restitutio*, but Harl marks the phrase as a quotation from Acts 3:21.[4] The presence of the quotation marks suggests that Rufinus himself considered Origen to be using the Scriptural text and therefore translated ἀποκατάστασις as *restitutio* rather than his usual *consummatio*. If so, then what Greek word did Rufinus translate as *consummatio* in this passage?

In general, the word *consummatio* appears in contexts which we assume refer to the *apocatastasis*. *Restitutio* is used by itself in several passages, *e.g. De Princ.* III.5.7, with the same meaning. Now we must ask ourselves if perhaps the two terms refer to two different phenomena and only one is the accurate translation of ἀποκατάστασις. The two terms appear together again in *De Princ.* III.6.9: "at the consummation and restoration of all things."[5] Do they refer to the same event, or to two separate phenomena? In this passage, *consummatio* probably replaced συντέλεια, and *restitutio* ἀποκατάστασις. This is not a hard and fast rule, however. We must always be aware, then, that the Latin text prevents us

from determining the exact terminology which Origen used. In the context of this study we shall continue to consider *consummatio* as a translation of the word ἀποκατάστασις.

The *apocatastasis* is a restoration of all things to a previously existing and perfect state. It implies a cyclical interpretation of history. It is also a cosmic or universal vision. The restoration occurs for all beings at the same time. It begins with the incarnation and is followed by subjection of the individual to the appropriate punishment for sins leading to willing submission to Christ.[6] The soul begins an ascent throughout which it gains knowledge about the workings of the universe. When the soul reaches the highest levels of understanding its return is completed and it regains its intelligible qualities.

This process, which has generally been interpreted to describe the salvation of the universe, Origen almost always describes as it affects the individual. The *apocatastasis* is both an eschatological and a soteriological event. It means the restoration of certain qualities to the intelligible and the end of time. But we also know that the process of return is gradual. Origen's cosmology clearly demonstrates that some souls fell less than others. Therefore it should take them less time to return to their original state. It would seem, then, that some souls may be saved before others, *i.e.* they are saved before the *apocatastasis*. Can a soul reach true perfection before any other? Or is it perhaps that the actual restoration, the final decisive changes in the nature of the soul, can only occur at one time for all souls?

Origen does present the *apocatastasis* as an event which is collective and comprehensive, affecting every soul. But I shall show that Origen also describes a process of salvation which is clearly attainable by the individual before the *apocatastasis*, and is therefore not contingent upon the *apocatastasis*.

It will become clear that Origen seeks expressions of soteriology and eschatology which are applicable on two levels, *i.e.* the present/individual and the future/cosmic. The essential components of Origen's eschatology are thus applied on two levels of speculation which remain separate. Similarly, Origen postulates at least three exegetical approaches to Scripture which result in various levels of understanding. The spiritual sense of Scripture does not negate the literal sense even though it does reveal a higher level of understanding and knowledge. In the same way, Origen's interpretation of the doctrine of salvation also represents at least two levels of understanding, the personal and the cosmic.

In examining the texts, we shall be looking for specific terminology which is used both in reference to the *apocatastasis*, cosmic collective redemption, and in reference to the redemption of the individual at a time other than the *apocatastasis*. In order to understand Origen's concept of the "end", we need to turn first to the beginning, to cosmology.

If Origen's formula end = beginning is to remain consistent, then the universality or "all at once" character of the end must also be applied to the beginning.[7] We find, however, that Origen is not totally clear with regard to the fall. We know, for instance, that the soul which is to become that of Jesus does not fall, and unlike doctrines which hint at the necessity of the fall (*e.g.* Plotinus), Origen's system is based firmly on the confirmation of the free will of each intelligible nature.[8]

In one passage Origen suggests that every soul fell by being drawn from the good toward evil. "Consequently, each intelligence, neglecting goodness either to a greater or more limited extent, was dragged into the opposite of good, which undoubtedly is evil."[9] According to this passage, the fall affected all souls, but occurred in degrees. The exception of Jesus is *not* mentioned in this passage.

In contrast to the passage above, there are several passages which imply either that there were other souls besides that of Jesus which did not fall, or that some souls immediately began an ascent. For example, in referring to evil natures, Origen explains, "These opposite powers were once unstained and were among those which still remain unstained."[10] It would seem, then, that some souls never fell and thus need not wait for redemption.[11]

The same claim is also made in other places, "Some, among those who remained in the beginning (state) which we have described as resembling the end to come, obtained the rank of angels ..."[12] This passage implies a) that some souls did not fall, and b) that they still receive functions in the world. If these intelligible natures did become angels and they do need to progress, the *apocatastasis* might be important to them, although it would certainly seem that from their lofty positions they could regain perfection easily (if indeed they ever lost it), barring any further fall.

Thus it seems clear that from its very beginning, each individual intelligible nature is capable of remaining in its initial state or of falling to a level fitting exactly the degree of turning away from God. The fall, therefore, is not a collective event. Turning now to the reverse process, the return of the souls to their original natures and the *apocatastasis*, we

shall try to find these same distinguishing features as well as some new ones which relate to individuality and redemption.

Origen's eschatology is largely based on his interpretation of I Cor. 15, particularly the concept of God as 'all in all.'[13] Origen explains the meaning of this phrase in *De Princ.* III.6,

> I am of the opinion that in saying God is all in all it means that He is all in each individual person. He will be all in each individual in this way that all that a rational nature can feel, understand, think, all that will be God and it will do nothing except feel God, think God, see God, God will be all its movement and thus God will be all for it.[14]

Origen notes that this process will occur to all individuals until a time when there will be neither evil nor death. Thus the themes of collectivity and individuality are clearly noted. When the individual is spiritually prepared there is a consummation. In the same passage, it is implied that all rational natures must wait for a destruction of evil which occurs collectively, not just within the individual.

I suggest two possible explanations for this apparent inconsistency. First, since we find a passage in Jerome which is missing in the corresponding section of Rufinus' text, this passage was probably edited by Rufinus.[15] Therefore, it is possible that the passage was changed, sections either being added or removed. Alternatively, the concept of God as 'all in all' could be used by Origen on two levels here. If salvation is attainable by the individual before the *apocatastasis*, then, being "saved", God will be all in all for that particular individual. It does not mean the end of the world. It does mean stability and rest for that saved rational nature, "and in this condition (of spirituality) we are to believe that, by the will of the Creator, it will abide forever without any change."[16]

In regard to the passage in question, both of the above suggestions may, and probably do, have some validity. We noted earlier the logic in the argument that some souls should complete their ascent and return before others, and Origen himself tells us that "some in the first (times), others in the second (times), some in the last times, having undergone greater and heavier punishments, are reformed and restored ... and reach even to that which is invisible and eternal."[17] The restoration and education associated with the ascent may occur after the corporal death of the individual, but still in this world as described in *De Princ.* II.11.6.

There are three major concepts which will be examined briefly in reference to the individual. They are a) progress/perfection, b) the voyage of the soul, and c) salvation. The progress of the soul, which is dependent on its ability and desire, entails processes of education and purification. Education occurs both in this life and after death and results in the soul's free decision to will what God wills. Purification is suffering and punishment corresponding to the degree to which the soul had fallen away from the good.

> ... God is long-suffering with certain sinners ... because it will be for their advantage, with respect for the immortality of the soul and the external world, that they be not quickly brought into a state of salvation, but be conducted to it more slowly, after having experienced many evils.[18]

The steady progress of the souls results in perfection, the end of evil for that soul. The perfection of the cosmos is called ἡ συντέλεια. It is a state of 'time being over', a glorious existence in which one shares the divine status, a state of immortality and incorruptibility.[19] We noted earlier that the purification process is not a uniform one. It can occur in this life for some souls and in another life for others.[20] What, then, is the status of a soul which has been purified in this life? According to Origen, it may still have to complete some of its educational process. This might take as long as it will for the other souls to complete their own purification, at which time the final step will occur. In any case, it seems clear that at the end of this world some souls are saved from the need to reenter another world, while others must continue their lives until they are properly restored.[21]

The personal voyage of the soul to spiritual life is well illustrated in the homilies on *Numbers* and those on *Joshua*. The *Homilies on Numbers* show parallels between the spiritual voyage of the soul in this life and its eschatological voyage, that is, between personal and cosmic history. The historical sense of each homily is pervaded by personal and spiritual nuances. The processes of the cosmos are clearly mirrored in the life of the individual.

The ascent of the soul is paralleled to the exodus of the Jews from Egypt, the corporeal world, to the Promised Land, Paradise. "But the exodus from Egypt, we have also said, represents the abandonment by the soul of the shadows of this world ... and its voyage toward another world."[22]

The end of this voyage is perfection:

> Among the sons of Israel, that is, the people of the Church, certain are spiritual and they inherit on this side of the Jordan the land of milk and honey. Understand that they receive the pleasures of Wisdom and Knowledge, they for whom the land is surrounded and watered by the River of God, overflowing with divine Intelligence.[23]

The spiritual individuals will inherit the intelligible wealth of the Promised Land while the others who are still corporeal in nature cannot receive the wisdom and knowledge of salvation.[24]

The same strain of thought continues in the *Homilies on Joshua*. Origin uses the fall of Jericho and the entry into the Promised Land on the same spiritual (personal) and celestial, or cosmic (historical), levels. The symbolism of the Promised Land as the eschatological abode had already been used by the Fathers, but the symbol is used here not only in the eschatological sense, but also in reference to man himself, to describe a certain quality or state of the soul while in the body.[25] Origen sees no contradiction in regarding the exodus as an historical event, the personal (spiritual) journey of the soul, and the eschatological defeat of evil. As was mentioned above, it is a theme realized in three different spheres. The return, which is redemption, may occur during an individual's earthly lifetime, after death, or in some cases, only at the *apocatastasis*.

The interior history of the individual described in *Hom.* VII.2 and XXII.2 will also be played out on a celestial and eschatological scale. Not every soul can complete the journey in this world, however, and missing from these discussions in the homilies is an explanation of the consequences of the personal voyage in terms of time. How does the saved soul fit into the historical framework? The answer lies in an examination of what salvation means for the individual here in this life.

Salvation is associated with the concept of the fulfillment of the time τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, and in demonstrating that salvation is attainable by the individual I shall show that there is a change in the significance of time for the saved soul, just as the *apocatastasis* signifies a change in the status of the cosmos resulting in both redemption and the end of time.

Salvation in this life is most often characterized by the acquisition of knowledge and wisdom. Some souls are strong enough to prepare themselves for entry to the celestial abode: "Others who were obedient to the word of God and who showed themselves already here capable of this wisdom and conformed to it, it is said that they win the kingdom of

that heaven or heavens."[26] A similar idea is expressed in *Com John* XIII.245: "... the happiest obey Reason without need of punishment, and are made perfect by the Reason alone."[27] It would seem that these souls need no purification.

What, then, is the degree of perfection which can be reached in this life, and if it is complete perfection, what implications does this have for the soul's place in time? In one place we do find Origen stating explicitly that human nature is so limited that progress is also limited while the soul is in a body.[28] True spiritual perfection while in this life is described in the *Homilies on the Song of Songs* where the process of divinisation takes place totally in this life. Moral and spiritual completeness is reached in this life.[29]

The crucial passages which link perfection to change in time deal with Origen's use of the expression τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου. This expression is used in the sense of the spiritual plenitude of each individual who arrives at perfection. "Regarding the expression 'pleroma of time' it represents a stage in the spiritual life of a soul more often than the moment of the incarnation. It is when a soul arrives at its spiritual fulfillment that, for it, the Son has come."[30] This plenitude is reached partly by the proper examination of Scripture as the place of revelation. Spiritual understanding yields eschatological, which is also soteriological, knowledge. "The perfect believer can know even here the glory of the Word as it will appear at the end of time ... Origen envisages a radical anticipation of the second coming, already taken place in spirit for those who are capable of comprehending the divinity of the Word ... For the perfect ... it is as if they are already gone from this world."[31]

In discussing the existence and activity of Christ even before his incarnation, Origen says:

> We must not forget, however, that the sojourning of Christ with men took place before His bodily sojourn, in an intellectual fashion, to those who were more perfect and were not under pedagogues and governers and for whom the spiritual plenitude of time had arrived.[32]

Thus salvation was possible for the souls of the faithful who lived before the incarnation, and can be anticipated by the perfect believers.

A similar point of view is expressed in *Ser in Matt.* 32: "Perfect knowledge, eschatological, about which the incarnation of the Word gave us several glimpses, is obtained even now by those who know and who taste the spiritual equivalent of the second coming of the Son."[33]

Origen refers to the spiritual equivalent of the second coming which seems to qualify the statement. Origen does not wish to weaken the significance of the historical second coming or to suggest that it will become superfluous and he therefore describes the experience of the perfect believers as a spiritual one. We should also remember that the spiritual always signifies the highest value for Origen.

This is a good example of Origen's ability to apply a concept in different ways without changing the essence of that concept depending on the context in which he uses it.

The same concepts also appear in one other passage. In *Com Matt.* X.9, commenting on *Matt.* 13:45-47, Origen explains,

> Every soul, therefore, which comes to childhood and is on the way to perfection, until the fulness of time is at hand, needs a tutor and stewards and guardians in order that after all these things ... he may receive ... the patrimony corresponding to that which is perfect ... when one is able to receive the superiority of the knowledge of Christ.[34]

The moment when the soul will be ready to receive the knowledge of Christ will not be the same for every soul. The same concepts which appeared in the previous passages are grouped together here, the plenitude of time, perfection, attaining the highest degree possible of recognition of Christ. They are eschatological concepts used in reference to the *apocatastasis* with a highly soteriological significance. Or perhaps we should say they are soteriological concepts placed in an eschatological context. Our ability to switch the categories in this way is an indication of the interrelationship between them.

Different concepts fulfill different purposes in Origen's system of thought. The *apocatastasis* is an important concept for Origen which has both eschatological and soteriological significance. These soteriological elements we were able to identify as also present in conjunction with theories applying to the individual soul. We find a duality in Origen, two currents of thought which co-exist 1) the collective and cosmic salvation illustrated by the *apocatastasis*, and 2) personal salvation which can occur anytime in this life or even in the next world, but whose benefits are felt before the *apocatastasis*.

The two currents reflect two different levels of thought. Different levels of thought are also reflected in Origen's exegetical methods and I suggest, therefore, that we should not regard the two levels as contradicting each other, but as co-existing, fulfilling different

theological functions, in answer to different theological and philosophical questions.

Finally, it is important to bear in mind Origen's approach to his own speculation. Modern scholars who regard Origen's *De Principiis* as the first work of systematic theology should not forget that Origen himself was critical of his own writing and expected other to be, too. The beauty of Origen's writings lies in their creativity not in their dogmatic nature. The external influences revealed in Origen's writing tell us much about the intellectual and religious atmosphere of his time. As Origen reminded his readers often, we too should read his treatises with a critical eye. Thus we may ultimately reveal the true nature of Origen's speculative investigation of Christianity.

NOTES

[1] *De Princ.* II.8.4. *Cf.* I.6.1, I.8.4, II.3.7, II.6.7. All works of Origen are quoted from the *Sources Chrétiennes* editions unless otherwise noted.

[2] *Com John*, vol. II, introduction, 96.

[3] *Ibid.*

[4] *De Princ.* II.3.5. M. Harl, G. Dorival, A. le Boulluec, eds. trans., *Traité des Principes*. Études Augustiniennes (Paris 1976) 90.

[5] *De Princ.* III.6.9. *Hoc itaque modo in consummatione ac restitutione omnium.*

[6] *Ibid.*, I.6.1.

[7] M. Harl, in her comments on a paper by M. Alexandre, Protologie et Eschatologie chez Grégoire de Nysse, in *Arche e Telos*: *L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa.* Atti del Colloquio Milano, 1979, Studia Patristica Mediolanensia 12 (Milano 1981) 167, makes the interesting observation that although Origen says that the end is always like the beginning (*De Princ.* I.6.2), he then inverts the expected order and says that since the end is unity, so the beginning must also be. In this way he stresses that it is knowledge about the end which teaches us about the beginning and brings salvation. Concentration on the future rather than the past distinguishes Origen from both Platonism and Gnosticism, both of which are similar to Origen with regard to the pre-existence of souls.

[8] *Cf. De Princ.* II.6.5. Origen describes Jesus' soul as the same as that of all others, but which chooses to love righteousness to a degree that its nature was changed.

[9] *De Princ.* II.9.2. *In quo utique pro motibus suis unaquaeque mens vel amplius vel parcius bonum neglegens in contrarium boni, quod sine dubio malum est, trahebatur.*

[10] *Ibid.*, I.5.5.

[11] It is interesting to question whether these souls will change at the *apocatastasis*. Origen says that even these souls may advance in imitation of God or fall due to neglect thus always bearing in mind the consequences of free will, but he does not clarify the issue any further.

[12] *De Princ.* I.6.2.

[13] See, *e.g. De Princ.* III.6.8.

[14] *Ibid.*, III.6.3.

[15] *Cf.* Jerome, *Epistola ad Avitum* 124.10 in connection with *De Princ.* III.6.3.

[16] *De Princ.* III.6.6.

[17] *Ibid.*, I.6.3.

[18] *Ibid.*, III.1.13.

[19] J. E. Cheek, *Eschatology and Redemption in the Theology of Origen* (unpublished Ph.D. dissertation, Madison, New Jersey, 1962) 111.

[20] C. Blanc describes the fire of purification as already present in certain souls which it purifies in this life and eschatological for others. C. Blanc, "Le Baptème d'après Origène", *Studia Patristica*, TU 108 (1972) 121.

[21] *Cf.* J. Daniélou, *Origène* (Paris 1948) 277.

[22] *Hom Numb.* XXVI.4.

[23] *Ibid.*, XXVI.7.

[24] *Ibid.*, XXI.1.

[25] The early patristic references to the Promised Land most often are found in a millenarian context which sets them apart from Origen's use of the concept, *cf.* Justin Martyr, *Dial.* 139, Irenaeus, *Adv. Haer.* V. 25-26.

[26] *De Princ.* II.3.7.

[27] *Com John* XIII.245.

[28] *Ibid.*, XXX.87.

[29] See H. Crouzel, L'anthropologie d'Origène: de L'arche au telos, in *Arche e Telos*, 42.

[30] M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (Paris 1958) 215. Harl says earlier, 211, that this union, or indwelling of Christ can happen at any and all times. She calls this pleroma a stage in the spiritual life because she tends to see Origen's system as catering primarily to the individual and neglecting history, reducing all events to stages.

[31] *Ibid.*, 257.

[32] *Com John* I.7. Origenes, *Werke*, 14; *Der Johanneskommentar.* E. Preuschen ed., GCS 10 (Leipzig 1903) 11.

[33] Quoted in M. Harl, *loc. cit.*, 260.

[34] *Com Matt.* X.9.

Theology Dep't. — Collins Hall. Fordham University, *Bronx*, New York 10458

Vigiliae Christianae 38 (1984) 330-351, E. J. Brill, Leiden

EIN FALSCHER BASILEIOS-BRIEF

VON

JAN-LOUIS VAN DIETEN

Nam et clausulae tuae manifestam te faciunt
(~ Mt. 26.73)

Als ich vor einiger Zeit mich etwas eingehender mit der mir als Rezensionsexemplar zugesandten Neuedition des Synodikon Vetus durch Duffy und Parker befaßte,[1] traf gerade auch ein Sonderdruck meines Kollegen und Freundes Otto Kresten (Wien) ein, der für die Authentizität des in seiner Echtheit angezweifelten Briefes CXV des großen Kirchenvaters Basileios eintrat.[2] In diesem Aufsatz war ein Argument nicht berücksichtigt, das mich gerade beim Studium des Synodikon Vetus besonders beschäftigte, nämlich die Handhabung der clausulae durch den Autor des zur Debatte stehenden Briefes. Diese aber schien mir gleich auf den ersten Blick, Krestens ganze Argumentation für die Echtheit zunichtezumachen. Doch zuerst ein paar Worte über den Brief, denn nur aufgrund seiner Nummer wird nicht jeder gleich wissen, worum es darin geht. "Basileios" reagiert ziemlich ungehalten auf eine anscheinend mit Geld verbundene versöhnliche Initiative einer Dame Simplikia, die, wie die Überschrift nur in einem Teil der Überlieferung verrät, ihre Eunuchen gegen den Bischof aufgehetzt hatte. Der Brief hat folgenden Wortlaut:[3]

Πρὸς Σιμπλικίαν συγκλητικὴν αἱρετικὴν κατὰ εὐνούχων δούλων αὐτῆς ὑβρισάντων τὸν ἅγιον Βασίλειον

1. Ἀβούλως οἱ ἄνθρωποι καὶ μισοῦσι τοὺς κρείττονας καὶ φιλοῦσι τοὺς χείρονας. 2. Διὸ δὴ καὶ αὐτὸς κατέχω τὴν γλῶτταν, σιωπῇ τῶν ἐμῶν ὕβρεων πνίγων τὸν ὄνειδον. 3. Ἐγὼ δὲ μενῶ τὸν ἄνωθεν Δικαστήν, ὃς οἶδε πᾶσαν κακίαν ἐν τέλει ἀμύνασθαι. 4. Κἂν γὰρ ὑπὲρ ψάμμον τις ἐκχέῃ χρήματα, βλάπτει ψυχὴν πατήσας τὸ δίκαιον. 5. Ἀεὶ γὰρ θυσίαν Θεὸς οὐχ ὡς χρῄζων οἶμαι ζητεῖ, ἀλλὰ θυσίαν πολυτελῆ τὴν εὐσεβῆ καὶ δικαίαν γνώμην δεχόμενος. 6. Ὅταν δέ τις ἑαυτὸν παραβαίνων πατῇ, κοινὰς λογίζεται τὰς εὐχάς. 7. Σαυτὴν οὖν τῆς ἐσχάτης ἡμέρας ὑπόμνησον, ἡμᾶς δὲ αὐτοὺς εἰ βούλει μὴ δίδασκε. 8. Ἴσμεν σου πλείονα καὶ ταῖς ἔνδοθεν ἀκάνθαις οὐ τοσοῦτον συμπνιγόμεθα, οὔτε ἐν ὀλίγοις καλοῦ δεκαπλασίονα κακίαν ἐπιμίγνυμεν.

9. Ἐπήγειρας ἡμῖν σαύρας καὶ φρύνους, ἐαρινὰ δῆθεν θηρία, πλὴν ὅμως ἀκάθαρτα. 10. Ἀλλ' ἥξει πτερὸν ἄνωθεν τὸ ταῦτα νεμόμενον. 11. Ἐμοὶ γὰρ λόγος οὐχ ὡς σὺ νομίζεις, ἀλλ'ὡς οἶδε κρίνειν Θεός. 12. Εἰ δὲ καὶ μαρτύρων χρεία, οὐ δοῦλοι στήσονται οὐδὲ εὐνούχων γένος ἄτιμον καὶ πανώλεθρον, τοῦτο δήπου τὸ ἄθηλυ, ἄνανδρον, γυναικομανὲς καὶ ἐπίζηλον, κακόμισθον, εὐμετάβλητον, ἀμετάδοτον, πάνδοχον, ἀπροσκορές, κλαυσίδειπνον, ὀξύθυμον, χρυσομανές, ἀπηνές, θηλυδριῶδες, γαστρίδουλον καί — τί γὰρ ἔτι εἶπω — σὺν αὐτῇ τῇ γενέσει σιδηροκατάδικον. 13. Πῶς γὰρ ὀρθὴ γνώμη τούτων, ὧν καὶ πόδες στρεβλοί. 14. Οὗτοι μὲν σωφρονοῦσι ἄμισθα διὰ σίδηρον, μαίνονται δὲ ἄκαρπα δι' οἰκείαν αἰσχρότητα. 15. Οὐχ οὗτοι στήσονται τῆς κρίσεως μάρτυρες, ἀλλ' ὀφθαλμοὶ δικαίων καὶ ὄψεις ἀνδρῶν τελείων, ὅσοι τότε ὁρῶσι βλέποντες σύνεσιν.

"Kr. Apparat". Ich beschränke mich auf das, was mir aus dem Apparat von Courtonne und vor allem aus den Angaben Krestens zur Textüberlieferung von Bedeutung erscheint.

Tit. est neglectis itacismis ex Patm. 29: item, sed pro ἅγιον: μέγαν Vatic. 415: item omisso ἅγιον (μέγαν) Escorial. Ψ-II-7 (v. Kresten 46b): Τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ πρὸς Σ. συγκλ. κατὰ εὐνούχων δούλων αὐτῆς ὑβρισάντων αὐτόν Vindob. theol. gr. 156 (v. ibid.): Τοῦ αὐτοῦ ἐπ. πρ. Σ. περὶ εὐνούχων αὐτῆς Vindob. theol. gr. 37 (ex Kresten 44 im. 1a): Πρὸς Σ. αἵρ. εὐνούχους αὐτῷ πρὸς ὕβριν ἐπαναστήσασαν ἐμβριθεῖς ἐπιπλήξεις, ἐν ᾗ καὶ ψόγον εὐνούχων καταχέει πολύν Marc. 61 (ex Courtonne App.): Τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία πρὸς Σ. καὶ κατὰ εὐνούχων δούλων αὐτῆς Vindob. theol. gr. 86 (v. Kresten n. 68): Πρ. Σ. αἵρ. Vatop. 72 Patm. 57 Barocc. 121 (uti puto; v. Courtonne in textu): Σιμπλικίᾳ αἱρετικῇ Βασίλειος Laur. IV 14 Coisl. 237 (ex Courtonne App.). Ad tit. Ottob. 80 vide Kresten n. 74. 1. ἀβούλως: ἀβουλήτως Patm. 29 Vatic. 415 Vindobonenses 156/37/86 (v. Kresten n. 84) Marc. (v. Courtonne App.) 2. γλῶτταν: γλῶττάν μου Patm. 29 Vatic. 415 Vindob. 156 et 86 (v. Kr. ibid.) 3. μένω Patm. 29 Vindob. tres (Kr. ibid.) ἄνω Patm. 29 Vatic. 415 Vindob. 156/86 (Kr. ibid.) 4. ἐχέτη τις Laur. Coisl. ἐχέτη: ἔχῃ Vindob. 37 (Kr. n. 8) 6. ἑαυτὸν: δόλῳ ἑαυτόν Parisini tres, v. Kr. 48b ex PG 32, 530 n. 92: δόλῳ (tantum) Patm. 29 Escorial. Vindob. 86 (Kr. l.c.) ἑαυτὸν παραβαίνων: δόλῳ παραινῶν Vindob. 156, qui in his vocibus abr. (Kr. l.c.) εὐχάς: ἀρχάς Vatic. 415^{ac} Vindob. 86 deest in Patm. 29 (Kr. l.c. cum n. 89). 12. τούτο δήπου τὸ: τοῦτο δὴ τοῦτο Codices et Editores necnon traditio parallela (Anast. Sin., Joh. Damasc.): emendavi (v. infra). 14 σιδήρου Codices omnes, uti videtur; item Anast. Sin. Q. et R. PG 89, 689B Joh. Damasc. Sacra Parall. PG 95, 1564B; Editores; emendavi (vide infra) 15. ἀλλ' ὀφθαλμὸς δικαίων καὶ ὄψις ἀνδρῶν Patm. 29 Vatic. 415 Vindob. 86/37 (Kr. 49b cum n. 108) Anast. Sin., qui his vocibus des. ὅσοι τότε ὁρῶσιν, ἃ βλέποντες νῦν εἰσιν Patm. 29 Vatic. 415 Vindob. 86 (Kr. l.c.): ὅσοι τότε ὁρῶσι, πρὸς ἃ βλέποντες νῦν εἰσι συνέσει ed. Maurina PG 32, 532A14 sq. (cf. Kr. 49b): ὅσοι τότε ὁρῶσι πρὸς ἃ βλέποντες σύνεσιν Coisl. (v. Courtonne App.): ὅσοι τότε ὁρῶσι βλέποντες Barocc. (v. ibid.): ὅσοι τε ὁρῶσι καὶ νῦν εἰσιν· ἐκεῖ γὰρ οὐ χρήματα οὐ ῥήματα οὐ πιθανότης ῥημάτων δύναται βλέψαι τοῦ δικαστοῦ τὴν ἀλήθειαν Vindob. 37 (Kr. n. 108)

Übersetzung.[4]

»Unvernünftigerweise hassen die Menschen die Besseren und lieben auch noch die Schlechteren. Darum also bezwinge ich selbst meine Zunge und ersticke die Schmach der mir angetanen Beleidigungen in Schweigen. Ich werde aber warten auf den Richter von oben, der am Ende jede Bosheit zu rächen weiß. Auch wenn man reichlicher denn Sand Geld ausschüttet, tritt man das Recht mit füßen, so schadet man seiner Seele. Gewiß, immer verlangt Gott ein Opfer, nicht weil er es nötig hat, so meine ich, aber die fromme und gerechte Gesinnung nimmt er als eine kostbare Opfergabe entgegen. Wenn man aber, sich gegen ihn versündigend, daherkommt, betrachtet er die Gebete als wertlos. Bringe also dir selbst den jüngsten Tag in Erinnerung, aber belehre, bitte, nicht uns. Wir wissen (darüber) mehr als du, und wir werden nicht in dem Maße (wie du) von den Dornen in uns erstickt, und auch mischen wir nicht unter wenig Gutes das zehnfache an Bosheit.

Du hast Eidechsen und Kröten auf uns gehetzt, Frühlingsgetier, aber trotzdem unrein. Es wird jedoch von oben ein Vogel kommen, der sie auffrißt. Sicher, ich habe Rechenschaft abzulegen, aber nicht so, wie du denkst, sondern so, wie Gott zu urteilen weiß. Und wenn es der Zeugen bedarf, dann werden keine Sklaven aufstehen und nicht das ehrlose und völlig verderbte Geschlecht der Eunuchen, jenes nicht weibliche, nicht männliche, weibstolle und eifersüchtige, billige, wankelmütige, nichts gebende, alles nehmende, unersättliche, (verpaßten) Mahlzeiten nachweinende, jähzornige, goldtolle, grausame, weibische, dem Bauch sklavisch dienende und — was soll ich noch mehr sagen — gleich bei der Geburt zum (Operations)Eisen verurteilte. Wieso auch sollte die Gesinnung derer gerecht sein, bei denen sogar die Füße verdreht sind. Diese Leute leben keusch ohne Verdienst wegen des Eisens, und sie rasen vor Liebe, aber unfruchtbar wegen ihrer eigentümlichen Schande. Nicht sie also werden beim (jüngsten) Gericht als Zeugen erscheinen, sondern die Augen der Gerechten und die Blicke vollkommener Männer, deren Augen dann Einsicht (= Billigung des Urteils) ausstrahlen werden.«

Bemerkungen zum Text.

Zu 1. Die lectio ἀβούλως: unüberlegt, törichterweise ist eindeutig besser als ἀβουλήτως: ungewollt, das viel zu harmlos, oder, wenn man es wörtlicher mit »unfreiwillig« übersetzt, geradezu sinnwidrig ist. Der ganze erste Satz »riecht« zwar nach einem Zitat oder einer sprichwörtli-

chen Redensart (vgl. Kresten Anm. 104), ließ sich aber nicht als solches bzw. solche ausweisen. Er wird im Thes. L.G. s.v. ἀβούλως vollständig zitiert, aber ohne daß die eruditen Lexikographen eine andere als diese »Basileios«stelle beibrächten. Unverständlich ist mir, wie Kresten Anm. 78 schreiben kann, daß Simplikia in diesem Satz zu den κρείττονας, den Besseren in sozialem Sinne gerechnet wird. Das scheint eine Folgerung aus einer falschen Übersetzung. In Anm. 104 wird nämlich der Einleitungssatz des Briefes so zitiert: »Töricht ist es, die Stärkeren zu hassen ...«. Unser Pseudo-Basileios schreibt aber nicht, was seiner Meinung nach töricht sei, sondern was die Menschen törichterweise tun, und das ist gewiß nicht, dem sozial Stärkeren ihren Haß zeigen. Die Bezeichnungen κρείσσονες und χείρονες haben hier einen rein ethischen Sinn. Was der Autor meint, ist, daß die Menschen oft so dumm sind, die Besseren (in diesem Fall ihn) zu hassen und die Schlechteren (hier die Eunuchen bzw. ihre Auftraggeberin Simplikia) zu lieben. Eben deswegen erhebt er nicht jetzt seine Stimme, sondern wartet lieber auf den gerechten Richter von oben. Der sinnspruchartige Satz, den wir, solange sich keine Entlehnung nachweisen läßt, unserem Autor gutschreiben müssen, ist natürlich erfolgt in Anlehnung an viele ähnliche Gegenüberstellungen der Worte »besser« und »schlechter«, wie z.B. Eurip. Suppl. 196 τὰ χείρονα πλείω βροτοῖσίν ἐστι τῶν ἀμεινόνων; viele Beispiele im Thes. L.G. s.vv.

Zu 2. Die Lesart τὴν γλῶττάν μου würde der Klausel wegen zu schön zu meiner Beweisführung passen, als daß ich es mir erlauben könnte, sie in den Text zu setzen und damit den Verdacht einer Manipulation aufkommen zu lassen.

Zu 3. Μενῶ scheint besser als μένω, da der Satz sich, wie der ganze Brief bestätigt, auf das jüngste Gericht bezieht, worüber normalerweise als über etwas Künftiges gesprochen wird; vgl. z.B. 2 Ti 4,1: τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς. Ebenfalls ist ἄνωθεν vor ἄνω zu bevorzugen, da der Richter des jüngsten Gerichts nicht als oben im Himmel thronend gesehen wird, sondern als kommend von dort zu urteilen die Lebenden und die Toten; vgl. das nikänische Glaubensbekenntnis: ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Nebensächlich ist der Umstand, daß τὸν ἄνωθεν Δικαστήν eine »regelmäßige« (schwache) Klausel ergibt, während τὸν ἄνω Δικαστήν »unregelmäßig« wäre, denn auch mit ἄνω hätte der Autor leicht der Regel Genüge tun können, wenn er anstelle von Δικαστήν, das im N.T. nur als v.l. zu Lk. 12,14 erscheint, das normale neutestamentliche Κριτήν geschrieben hätte. Zu πᾶσαν κακίαν vgl. πάσῃ κακίᾳ Eph. 4,31; πᾶσαν κακίαν 1 Petr. 2,1.

Zu 4. Κἂν — δίκαιον: dem Sinne nach vgl. Mt. 16,26 (Was nutzt es dem Menschen usw.). Vielleicht wird auch angespielt auf das Wort Christi, wie schwer ein Reicher in das Himmelreich eingehe, Mk. 10,23 f. Ὑπὲρ ψάμμον: Sand als Urbild der Menge schon z.B. bei Pindar Ol. 2,178: ψάμμος ἀριθμὸν πέφευγε. Vgl. auch Sir. 1,2: ἄμμον θαλασσῶν ... τίς ἐξαριθμήσει; Ähnliches oft im A.T., s. Hatch-Redpath s.v. ἄμμος. Unser »bibelfester« Autor hat vielleicht auch noch Sap. 7,9 im Auge gehabt: ὁ πᾶς χρυσὸς ἐν ὄψει αὐτῆς (sc. τῆς σοφίας) ψάμμος ὀλίγη.

Zu 5. Ἀεὶ — ζητεῖ findet sich zwar so nicht in der Bibel, ist aber gewiß eine Folgerung aus vielen Stellen des A.T., s. Hatch-Redpath s.v. θυσία. Οὐχ ὡς χρῄζων dürfte insbesondere auf Ps. 49, 8-15 anspielen (9 οὐ δέξομαι ... μόσχους ... 10 ἐμά ἐστιν πάντα τὰ θηρία ... 12 ἐμὴ γάρ ἐστιν ἡ οἰκουμένη καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς ... 14 θῦσον ... θυσίαν αἰνέσεως). Ἀλλὰ — δεχόμενος ist ebenfalls ein mit eigenen Worten formulierter biblischer Gedanke; man vgl. z.B. Hiob 8,20: πᾶν δὲ δῶρον ἀσεβοῦς οὐ δέξεται und Sir. 35,6 (32,7) θυσία ἀνδρὸς δικαίου δεκτή. S. auch noch Ps. 4,5; 39,7 ff.; 51,18 f.; Is. 1,11 ff.; Mk. 12,33; Hebr. 11,4; 1 Petr. 2,5. πολυτελῆ vielleicht inspiriert von 1 Petr. 3,4.

Zu 6. Ὅταν — εὐχάς: Kresten 48a-49b hält den Satz, so wie ich ihn — mit Courtonne — gegeben habe, für verdorben, und die Übersetzungen von Courtonne, Hauschild und Deferrari befriedigen ihn nicht. Er meint, ὅταν δέ τις δόλῳ παραινῶν πατῇ (sc. τὸ δίκαιον, s.Anm.94) (oder eventuell ἀπατᾷ, s. ebda), κοινὰς λογίζεται τὰς εὐχάς ergäbe einen durchaus passablen Sinn (Wenn einer in hinterhältiger Weise »gute« Ratschläge erteilend [= tröstend oder beschwichtigend zuredend] (das Recht) mit Füßen tritt bzw. »auftritt« oder sogar »betrügt«, d.h. nur täte, als ob er »gute« Ratschläge erteile, s. Anm. 94 u. 55); dieser Sinn füge sich auch gut in die Interpretation des ganzen Hintergrundes des Briefes. Doch gesteht er, daß die handschriftliche Grundlage für eine solche Textgestaltung kaum stark genug ist. Die deutliche Bemühung des Autors, den Kampf mit der Bibel als Waffe auszutragen (auch Kresten Anm. 59 weist auf die »Bibelfestigkeit« des Mannes hin), legt eher die Vermutung nahe, daß hinter diesem Satz die Parabel des Pharisäers und des Zöllners, Lk. 18,10 ff., stecken könnte. Der Pharisäer dieser Parabel ist doch der Prototyp des selbstgerechten Mannes, dessen Gebete von Gott verachtet wurden; er ging, wie es heißt, im Gegensatz zum Zöllner, nicht gerechtfertigt nach Hause (Lk. 18,14). Dies vorausgesetzt ergäbe ἑαυτὸν παραινῶν πατῇ = sich selbst lobend daherkommt (genau das tat der Pharisäer) einen ausgezeichneten Sinn. Doch scheint dafür die hsl. Basis

zu schwach. Soweit man die Überlieferung jetzt beurteilen kann, muß man wohl ἑαυτὸν παραβαίνων πατῇ beibehalten. Einen guten Sinn erhält man m.E., wenn man ἑαυτὸν nicht auf das Subjekt von παραβαίνων πατῇ, sondern auf das des Hauptsatzes, d.h. das Subjekt von λογίζεται = Gott bezieht. Das ist im Griechischen sehr wohl möglich, denn es geht um die Ansicht Gottes. (Vgl. Kühner-Gerth II 1 S. 561 f.). Danach stellt sich jedoch die Frage, ob man ἑαυτόν als Objekt von παραβαίνων oder von πατῇ betrachten soll. Letzteres ist zwar möglich (ihn sc. Gott »mit Füßen tritt« = verachtet), aber scheint mir erstens zu stark, und zweitens habe ich πατέω in diesem Sinn mit einem persönlichen Objekt nirgends gefunden. Anders steht es mit παραβαίνω, das mit pers. Objekt »im Stich lassen«, »verraten« bedeuten kann, s. Lampe s.v. (πρὸς αὐτοὺς οὓς παρέβη θεοὺς ἀράμενος τὰ ὅπλα Euseb. Vita Const. 2,5); LSJ führt aus Herodotos 6,12 παραβαίνω τινὰ δαιμόνων = »sin against a god« an und für das Medium c. acc. pers. aus Chor. p. 68 B »commit an offence against«. Wem das nicht gefällt, übersetzt wohl am besten: »Wer sich selbst durch sündigen verächtlich macht« usw. (Zu dieser Bedeutung s. Thes. L.G. s.v.: »contemptum reddere«). Für πατέω im Sinne von (stolz) daherschreiten, daherkommen, vgl. z.B. Aischylos Ag. 1298: θεηλάτου βοὸς δίκην πρὸς βωμὸν εὐτόλμως πατεῖς. Vielleicht kann man auch πατέω mit »widerlegen« übersetzen (vgl. Lampe s.v.): »wer sich (= seine Gebete), durch zu sündigen, selbst widerlegt«. Κοινός bedeutet hier vielleicht ἀκάθαρτος, wie etwa Act. Ap. 10,14.28 u. 11,18. Vgl. auch Hiob 16,18 (εὐχὴ δέ μου καθαρά); Prov. 25,29 (εὐχαῖς δὲ δικαίων ἐπακούει); ähnlich ebda 15,8.

Zu 7. Τῆς ἐσχάτης ἡμέρας Joh. 6,39 al.; vgl. Bauer, Wörterbuch z. NT s.v. ἐσχ. in fine; Lampe s.v. ἐσχ. b.

Zu 8. Ταῖς — συμπνιγόμεθα: biblisch; Mt. 13,7 ἀνέβησαν αἱ ἄκανθαι καὶ ἀπέπνιξαν αὐτά (ἀπ- auch Lk. 8,7, s. aber auch Lk. 8,14 weiter unten zitiert); συνέπνιξαν Mk. 4,7. Ἔνδοθεν bezieht sich auf die Interpretation der Parabel, s. Mt. 13,22: ὁ δὲ εἰς ἀκάνθας σπαρείς ... ἡ μέριμνα τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου συμπνίγει τὸν λόγον; Mk. 4,19 ... αἱ μέριμναι ... καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι ... συμπνίγουσιν ...; Lk. 8,14 ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου ... συμπνίγονται.

Zu 9. Ἐπήγειρας — 15 ἀνδρῶν wird zitiert von Anastasios Sinaites, Q. et R. 66 (»Sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum Dei?«), PG 89, 689A-B9, »Zufallsfund« Krestens, s. Anm. 114. Σαύρας — θηρία: die hier gemeinte σαύρα ist wohl die Mauereidechse, die häufigste Eidechsenart im Mittelmeergebiet. In bezug auf sie beobachteten schon die Alten, daß sie nach einem Winterschlaf im Frühling wieder zum Vorschein

komme, s. Gassen-Steier in PW/RE XI 1959. Daß die Eidechse auch als ein die Sonne suchendes Tier galt (Kresten Anm. 104), scheint mir keine Behinderung, sie als Frühlingsgetier zu bezeichnen. Die grüne Eidechse, die vielleicht auch gemeint sein könnte, galt ebenfalls als Frühlingstier, s. Gassen-Steier l.c. 1961. Als Bild der Eunuchen scheint die Eidechse sonst nicht bekannt zu sein, wohl, wie Kresten l.c. notiert, als Bild für »kleine und verächtliche, niederträchtige Menschen«, was der Einschätzung der Eunuchen durch den Briefschreiber entspricht. Vielleicht liegt außerdem eine Anspielung auf die bildliche Bezeichnung des membrum virile als σαύρα vor, vgl. Straton A.P. XII 3,5: τὴν (ἀκμὴν) δ' ἤδη πρὸς χεῖρα σαλευομένην λέγε σαύραν (s. auch ebda XI 21 und XII 242). Der oder die φρῦνος ist wohl die »stumme grüne Kröte (Bufo viridis), die im Frühling in Dornhecken (Pl. n.h. XXXII 49) und im Schilf sitzt und mit giftiger Zunge den Tau ableckt«, R. Leonhardt in PW/RE VII 116. Sie galt allgemein als widerlich. Ihr Gift führte angeblich über unwillkürliche Samenentleerungen zu Impotenz, ebd. 117. Es war dem Briefschreiber wohl aucht nicht unbekannt, daß einige berühmte Kurtisanen der Antike Phryne hießen. An der Aktion gegen Basileios waren auch Mädels beteiligt; sie sind wohl die Kröten. 'Ακάθαρτα: s. Lev. 11,29-30 καὶ ταῦτα ὑμῖν ἀκάθαρτα ἀπὸ τῶν ἑρπετῶν ... καὶ σαύρα ... Die Kröte wird hier nicht genannt.

Zu 10. 'Αλλ' — νεμόμενον: wohl keine bestimmte Anspielung, etwa auf Apoc. 19,17 u. 21, wie Kresten Anm. 104 vermutet, sondern einfach ein Hinweis auf das übliche Schicksal der genannten Kriechtiere. Die Eidechsen galten den Alten als Beute für Eulen und andere Vögel, s. Gassen-Steier l.c. Sp. 1958, die Kröten dienten laut Aristot. hist. anim. IX 13 dem Habicht zum Fraß, Leonhardt l.c. Sp. 116.

Zu 11. Ὡς — θεός: vielleicht eine Anspielung auf Röm. 2,16: ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ Θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων. Zusätzlich könnte der Briefschreiber an Ps. 7,12 gedacht haben: ὁ Θεὸς κριτὴς δίκαιος.

Zu 12. Ἄτιμον — αἰσχρότητα wird mit einer kleinen Textumstellung, und ohne daß Basileios als Autor genannt wird, zitiert von Johannes Damaskenos, Sacra Parallela, Tit. 27 De eunuchis, PG 95,1564 A12-B7, zweiter »Zufallsfund« Krestens, s. Anm. 114. Das τοῦτο δὴ τοῦτο der Überlieferung befremdet mich sehr, erst recht im Text von Courtonne, der nach πανώλεθρον nicht einmal ein Komma setzt. Der Damaskenostext in PG hat nach πανώλεθρον einen Punkt. Mir ist eine solche Ausdrucksweise so sehr unbekannt, daß ich, trotz der Einheitlichkeit der Überlieferung und der Parallelüberlieferung (Anast. Sin., Joh. Das-

masc.) und der scheinbaren Selbstverständlichkeit, mit der es die Editores ohne jeden Kommentar stehen lassen, glaube, daß eine Emendation nicht nur verantwortet werden kann, sondern geboten erscheint, um so mehr, da ich weiter unten einen weiteren einheitlich überlieferten und akzeptierten Fehler ausmerzen möchte. Die palaiographisch einfachste Emendation scheint mir τοῦτο δήπου τὸ, das wegen des oft ironischen Untertons in δήπου auch ausgezeichnet paßt. Ἄθηλυ, ἄνανδρον: vgl. Epiph. Adv. Haer., Cap. Contra Valesios PG 41, 1013A14f. οὔτε γὰρ ἔτι ἄνδρες εἰσὶ διὰ τὸ ἀφῃρημένον, οὔτε γυναῖκες διὰ τὸ παρὰ φύσιν, zitiert von Anast. Sin. o.c. PG 89,685C8f. Vgl. auch Greg. Theol. Or. XXI = In laudem Athanasii Cap. 21 τούτων μάλιστα (sc. der Diener des Kaisers) τοὺς γυναικώδεις τε καὶ ἐν ἀνδρᾶσιν ἀνάνδρους καὶ ἀμφιβόλους μὲν τὸ γένος, προδήλους δὲ τὴν ἀσέβειαν (PG 35,1105B3-6). Γυναικομανές: vgl. Joh. Chrysost. οὐδὲ τῆς ἐπιθυμίας ἡμερώτερα ἐντεῦθεν, zitiert von Anast. Sin. o.c. 685B13f. Diese Ansicht wird gründlich ausgearbeitet von Ps.-Basileios De virginitate, der u. a. schreibt: βοᾷ γὰρ κατὰ τῆς ἀκρασίας αὐτῶν πόρρωθεν τὸ ἐπιχείρημα· διὸ μετὰ τὴν τομὴν ἀκολαστέρους ἄν τις εἴποι τούτους ... δοῦλοι ὄντες τῆς ἡδονῆς (PG 30, 793B6-12), leicht abgeändert zitiert von Anast. Sin. o.c. 689D2-5. Die Väter zitierten übrigens gern Sir. 20,4 ἐπιθυμία εὐνούχου ἀποπαρθενῶσαι νεάνιδα. Is. 56, 3-8 scheint sie weniger beeindruckt zu haben. Κακόμισθον: gemeint ist wohl, daß Eunuchen für jeden Auftrag billig zu haben sind, für einen geringen Lohn alles tun, also auch in diesem Fall für eine kleine Entlohnung den Auftrag Simplikias ausgeführt haben. Κλαυσίδειπνον: »coenae jacturam plorans« Thes.L.G., der nur diese Stelle kennt (ebenso Lampe), also wohl sonst nicht belegt. Ἀπηνές: Grausamkeit wurde den Eunuchen allgemein nachgesagt; sofern sie bei einigen tatsächlich abnormal ausgeprägt gewesen ist, war das keine Folge der Kastrierung an sich, sondern eine Reaktion auf die erlittene und nie aufhörende Schmach. Σιδηροκατάδικον: zum Eisen, d.h. zum Operationsmesser verurteilt, vgl. Lukian Amores 21 μέχρι σιδήρῳ τὴν φύσιν ἱεροσυλῆσαι. Ὤν — στρεβλοί: mir ist nicht bekannt, ob den Eunuchen auch sonstwo oder allgemein »verdrehte Füße« zugeschrieben wurden und weshalb. Hier hängt die Andeutung wohl mit dem Eidechsenvergleich zusammen, da »das seitliche Ausbiegen der Gliedmaßen« dieser Tiere schon die antiken Zoologen beschäftigt hat, s. Gasser-Steier l.c. Sp.1958. Zusätzlich könnte der Autor an die Bedeutung »pervers« gedacht haben, vgl. Ps. 17,27. S. auch Kyrillos von Alexandrien bei Georgios Monachos ed. de Boor II 652,3 κεκλασμένως (molliter) βαδίζοντας. Zum ganzen Satz 12 ebd. 654,8-10: »εἰκότως οὖν ἄθηλοι, ἄνανδρες,

ἀνδρόγυνοι, σιδηροκατάδικοι καὶ γυναικομανεῖς προσηγορεύθησαν«. Προσηγορεύθησαν: in unserem Brief? Das würde bedeuten, daß die Fälschung spätestens Anfang des 5. Jh. zu datieren wäre und der Fälscher ein Zeitgenosse des Basileios sein könnte. Es fehlt in unserem Brief aber das Wort ἀνδρόγυνοι. Mehr zu diesem Kyrillos-Zitat im Nachtrag.

Zu 14. Σωφρονοῦσι ἄμισθα: vgl. Epiph. o.c. PG 41,1013B13f. μὴ δυνάμενοι πράττειν ἃ μὴ δεῖ πράττειν, καὶ μὴ πράττοντες μισθὸν οὐκ ἔχουσι, ebenfalls zitiert von Anast. Sin. o.c. 685D6f. Διὰ σίδηρον: trotz der einheitlichen Überlieferung διὰ σιδήρου habe ich den Text emendiert aus folgenden Gründen: διὰ mit Genetiv paßt schlecht, und die Übersetzer tun, als ob es mit Accusativ verbunden wäre (»à cause du fer« Courtonne). Zu διὰ c. gen. heißt es in Kühner-Gerth II 1,482 sub 3: »kausal und bildlich: a/ zur Angabe des Ursprungs selten« (es folgt ein Beispiel); b/ »zur Angabe eines Zustandes ... in den Redensarten ... als δι' ὄχλου εἶναι« usw. Von den Lexika bietet nur Lampe ein Beispiel für διὰ c. gen. = because of: διὰ ἐνδείας Didym. Trin. 2,8. Tatsächlich wird dieses in der lateinischen Übersetzung (s. PG 39,612A) mit »ob« wiedergegeben; diese Interpretation scheint mir aber keineswegs zwingend, wenn nicht sogar verfehlt. Διὰ σιδήρου heißt also »mittels des Eisens«; das Kastrationsmesser ist nun aber wirklich nicht das Mittel, wodurch die Eunuchen ihre unbesoldete Enthaltsamkeit üben, sondern allein die Ursache, weshalb sie gezwungenermaßen ohne Lohn »enthaltsam« leben. Außerdem zerstört die Lesart διὰ σιδήρου die offensichtliche Parallele zu δι' οἰκείαν αἰσχρότητα. Palaiographisch ist die Emendation unproblematisch und sie findet (außer in dem, was unten zum Prosarhythmus des Briefes gesagt werden wird) eine Stütze in der Tatsache, daß wir auch oben schon ein uraltes Textverderbnis feststellen konnten. Der Fehler entstand wohl dadurch, daß ein Kopist mehr an die direkte Folge der Operation (»des Eisens«), die Impotenz, als an die Operation selbst dachte, und die Impotenz kann man als das bezeichnen, wodurch der Eunuch, »keusch« bleibt.

Zu 15. Δικαίων: vgl. Sap. 4,16 κατακρινεῖ δὲ δίκαιος θανὼν (καμὼν) τοὺς ζῶντας ἀσεβεῖς. Einen Bezug auf Mt. 25,37 ff., den Kresten heranzieht, sehe ich nicht, denn da geht es nur um die Beurteilung der Gerechten durch Christus; ebensowenig hilft m.E. Mt. 13,43, wo es überhaupt nicht um das Verhältnis der Gerechten zu den Ungerechten geht. 'Ανδρῶν τελείων: nicht nur auf die sittliche Perfektion, sondern auch auf die unversehrte Männlichkeit zu beziehen, wie Kresten Anm. 11 richtig hervorhebt: »in bösartiger Doppeldeutigkeit als Gegensatz zu den Eunu-

chen». Vgl. Lukian Eun. in fine τῷ ἀτελεῖ τοῦ σώματος. Ὅσοι — σύνεσιν: Kresten vermutet, daß der Text hier »gründlich verdorben sein dürfte« (Anm. 11), und weist auf die Schwierigkeiten hin, womit die Übersetzer offenbar zu kämpfen hatten. Tatsächlich befriedigt keine von den zitierten Übersetzungen, weder Courtonne: »tous ces hommes dont les regards *ne* considèrent alors *que* la conscience«, noch Deferrari: »All who then see with their eyes that which they now gaze upon with their understanding«, noch Hauschild: »welche dann schauen werden, auf was sie jetzt ihr Denken richten«. Kresten selbst schlägt eine Textemendation vor: βλέποντες συνίουσιν, die er sogar als »so naheliegend und banal« bezeichnet, »daß man fast Hemmungen hat, sie als 'Konjektur' zu bezeichnen«. Trotzdem ist diese Emendation allein schon aufgrund der dadurch zerstörten letzten Klausel des Briefes abzulehnen. Es ist ausgeschlossen, daß ein Autor, der, wie wir sehen werden, ein strenger Beobachter der byzantinischen Klauseltechnik ist, sich ausgerechnet bei der Schußklausel des ganzen Briefes versündigt hätte. Eine Emendation des letzten Satzes ist aber auch völlig überflüssig. Richtig ist jedoch Krestens Beobachtung, daß der Briefschreiber auf Mt. 13,13 anspielt, wo es heißt: ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν ... οὐδὲ συνίουσιν. Dadurch werden die Gerechten denen gegenübergestellt, die das Wort Christi in den Dornen ihrer irdischen Bestrebungen erstickt (s. Satz 8 des Briefes u. Kresten l.c.) und sich deswegen nicht bekehrt haben (Is. 6,9; Kresten l.c.). Nur sie, die Gerechten, werden es deshalb sein, die beim jüngsten Gericht sehend sehen, d.h. das Endurteil mit Einsicht verstehen. Für diese richtige Interpretation Krestens braucht man aber den Text, wie gesagt, überhaupt nicht zu emendieren; man muß nur in σύνεσιν einen Akkusativ des Inhalts zu βλέποντες »sehen«, der zwar beim Übersetzen weiterhin Schwierigkeiten macht, sofern dem Übersetzer in seiner Sprache kein entsprechender Ausdruck zur Verfügung steht (wie das im Deutschen nur gelegentlich der Fall ist, etwa in »einen Kampf kämpfen« oder »den Tod der Gerechten sterben«), aber vom Griechischen her ist der Satz problemlos. Die Gerechten »sehen« beim jüngsten Gericht das, was den wesentlichen Inhalt des Sehens ausmacht, Einsicht, Begreifen, Verstehen, Erkenntnis dessen, was allein wahr ist, in diesem Fall die Richtigkeit des Richtspruchs, der dann über »Basileios« und Simplikia mit ihren Eunuchen ergehen soll.

Soviel zur Textinterpretation. Es kann nun niemanden verwundern, daß, trotz der »Bibelfestigkeit« des Briefschreibers nicht jeder in dieser

ziemlich geschmacklosen und gewiß unchristlichen Schimpferei gegen die kastrierten Sklaven der Simplikia, oder besser gegen das »Geschlecht« der Eunuchen überhaupt, ein Werk des großen christlichen Bischofs Basileios von Kaisareia hat sehen wollen oder können, wie z.B. Marie-Madeleine Hauser-Meury und Paul Gallay, deren Ablehnung Kresten 42b hervorhebt. Diese hatten aber die Überlieferung gegen sich, was Hauschild zur Argumentation verführte, das unwürdige Pamphlet wäre gewiß nicht unter Basileios' Namen überliefert worden, wenn er nicht der Autor wäre. Kresten (l.c.) hält diesen Hinweis für überlegenswert, mir läßt die Geschichte der Pseudepigraphie es eher ratsam erscheinen, die Ansicht Hauschilds aus dem Spiel zu lassen. Für das Überlieferungsfaktum liefert die Schamlosigkeit des Fälschers, der sein Produkt in eine Briefsammlung des Basileios einschleuste, eine ausreichende Erklärung. Kopisten haben das Stück einfach kritiklos dort belassen, wo sie es vorfanden. Deshalb hat es auch nichts zu bedeuten, daß Anastasios Sinaites einen Teil unseres Briefes als Basileioszitat bringt; er hat ja auch den Pseudo-Basileios de virginitate für den echten gehalten. Nur wissen wir dadurch, daß die Fälschung schon im 7. Jahrhundert unverdächtig geworden war.

Außer den obengenannten modernen Verneinern der Echtheit des Briefes CXV scheinen sich keine Zweifler zu Wort gemeldet zu haben. Jedenfalls hat Kresten weiter keine ermittelt; ein Basileioskenner wie Jean Gribomont schreibt lapidär »est Basilii« (Kresten 43a), und ein Herausgeber der Basileiosbriefe wie Courtonne nimmt ihn einfach auf, ohne den geringsten Zweifel anzumelden. Er datiert ihn sogar ziemlich genau: »écrite vers 372«, und sein ganzer Kommentar beschränkt sich auf eine Anmerkung zu Satz 13: »Il faut avouer que Basile use ici d'un argument qui n'emporte pas la conviction, et qui fait seulement sourire. D'ailleurs presque toute cette lettre est une accumulation de qualificatifs.« Eine euphemistische Qualifikation.

Das Verdienst Krestens ist es, diesen nicht nur als angebliches Produkt eines Kirchenvaters schwer verdaulichen, aber auch sonst nicht leicht verständlichen Brief wieder in den Kontext gestellt zu haben, in den er hineingehört. Denn da kein vorausgegangener Brief der Simplikia mitüberliefert ist, konnte man mit dem Brief allein vor sich nur ziemlich hilflos herumrätseln, wodurch nun die Dame den Zorn des »Basileios« heraufbeschworen hätte (Kresten 41a-42a). Die Überschrift in einigen Handschriften gibt zwar einen gewissen Hinweis, der aber nicht genügt, um das Schreiben voll zu verstehen. Kresten hat nun aus Wiener Hand-

schriften ein altes, zwar schon vor 300 Jahren durch den Wiener Hofbibliothekar Petrus Lambecius im Druck zugänglich gemachtes, aber völlig vergessenes oder übersehenes Scholion neu ausgegraben, das dem Brief einen einleuchtenden Hintergrund gibt. Dieses Scholion besagt folgendes: »Sie (Simplikia) war eine Häretikerin, und als der selige Basileios einmal krank war und in iregendeine Badeanstalt baden ging, befahl die Simplikia Eunuchen und Mädeln, seine Badetücher (wohl auch verwendet als »Bademantel«) hinauszuwerfen (aus der Badeanstalt), und auf der Stelle tötete das Urteil Gottes einige von ihnen. Und die Simplikia sandte dem seligen Basileios Geld, um das Vergehen gutzumachen. Er aber nahm es nicht und schrieb ihr folgendes.« (Gr. Text bei Kresten 43b). Kresten weist gebührend auf das Menschlichallzumenschliche des ganzen Vorgangs hin und hält die Information des Scholions für durchaus zuverlässig (43b-45b). Dagegen ist an sich wenig einzuwenden, nur daß die Reaktion des angeblich auf diese Weise verulkten Basileios in der Form dieses Briefes dem großen Kirchenvater nicht würdig sei. Doch nutzt es wenig, eine solche Ansicht vorzubringen, denn sie wird immer nur den überzeugen können, der schon der gleichen Ansicht ist, das heißt, es wird eine Glaubenssache bleiben, die als solche in der Wissenschaft keine Entscheidung herbeiführen kann. Da kam mir nun aber bei der Lektüre des übrigens reichhaltigen Aufsatzes meines Kollegen ein Umstand zuhilfe, der mir den Weg zum wissenschaftlichen Beweis der Unechtheit dieses Pamphlets wies. Ich befaßte mich ja, wie gesagt, gerade mit der Neuausgabe des Synodikon vetus, wobei mir auffiel, daß die ersten 33 Kapitel sich in der Handhabung des sogenannten »Meyerschen Klauselgesetzes« so stark von den nachfolgenden Kapiteln unterschieden, daß man die beiden Teile nicht dem gleichen Autor zuweisen kann.[5] Mit einer Klauseluntersuchung ließe sich vielleicht auch hier etwas machen.

Aber für Leser, die mit dem genannten »Gesetz« vielleicht nicht so vertraut sind, sei hier erst kurz notiert, daß Professor »Meyer aus Speyer« gegen Ende des vorigen Jahrhunderts entdeckte, daß ab etwa Mitte des vierten Jahrhunderts in der postklassischen und byzantinischen Prosaliteratur sich allmählich das Bestreben durchsetzte, die Satzschlüsse auf eine bestimmte Art rhythmisch zu gestalten. Zwar gelang ihm nicht gleich eine dem ganzen Phänomen gerecht werdende Formulierung seiner noch nicht ausgereiften Entdeckung, aber auch nachdem dieses »Wohlklang« gesetz, dem sich die byzantinischen Prosaschreiber unterwarfen, genauer definiert war, blieb man dabei, es oft als das Meyersche

Gesetz zu bezeichnen. Dieses »Gesetz« nun »schrieb vor«, zwischen den beiden letzten Wort- bzw. Wortgruppe(n)akzenten eine ungerade Zahl von unbetonten Silben tunlichst zu vermeiden. Man bevorzugte also Satzschlüsse (Clausulae), die z.B. so aussahen: /___/__ oder /_____/___ usw. Die beliebteste Klausel wurde der sogenannte Doppeldaktylos /___/___, so benannt nach dem alten Versfuß –∪∪ –∪∪, gefolgt von der Klauselfigur /_____/___, also mit Intervall vier und daktylischem Abschluß. Dieses rhythmische Bestreben beschränkte sich nicht auf die Satzschlüsse, sondern erfaßte auch die Abschlüsse der Satzglieder (κῶλα), die man als clausulae (cl) ohne Kapitalbuchstaben bezeichnet, ja es macht sich auch vor noch schwächeren Lesepausen bemerkbar, also quasi mitten im Text und wird dann mit T signalisiert, auf welche Feinheit ich aber in diesem Aufsatz verzichten kann.[6] Dieses Bestreben bzw. die Befolgung des »Meyerschen Gesetzes« ist nun nicht bei jedem Autor gleich ausgeprägt, und das Verhältnis der mehr oder weniger bevorzugten und gemiedenen clausulae bzw. clausulae untereinander wechselt von Autor zu Autor. Diesen Tatbestand kann man statistisch erfassen und gewinnt damit ein zusätzliches Hilfsmittel, um z.B. bei einer Textedition aus zwei variae lectiones die richtige herauszufinden, aber auch etwa um die Authentizität einer Schrift zu überprüfen. Letzteres wollen wir hier nun tun.

Legen wir also zuerst unseren angeblichen Basileiosbrief CXV unter die Lupe des »Meyerschen Gesetzes«. Der Autor erweist sich, was die Cl (Satzschlüsse) betrifft, als ein sturer Beobachter des »Gesetzes«, und zwar in der Form, daß er eine ausgesprochene Vorliebe für den Doppeldaktylos erkennen läßt. Zehn der fünfzehn Sätze enden zweifelsfrei so (1-5,7,9,10,14,15), aber auch das Ende von 12 (τῇ γενέσει σιδηροκατάδικον) ist als doppeldaktylisch zu betrachten, da hier ein nichtgeschriebener Stützakzent angenommen werden muß: σιδήροκατάδικον aus σιδήρῳ κατάδικον = zum Eisen (Operationsmesser) verurteilt. »Regelmäßig« sind aber auch die Cl der Sätze 6 (/_____/), 11 (/___/) und 13 (id.). »Regelwidrig« ist nur das Ende von 8: /_____/___. Das könnte einen fast zu einer Textemendation durch Umstellung zu κακίαν πολλαπλασίονα ἐπιμίγνυμεν verführen, wodurch die Prozentzahl der regelmäßigen Cl auf 100 käme. Aber gegen eine Emendation spricht, daß es im gleichen Satz genau den gleichen Binnenschluß (cl) gibt: οὐ τοσοῦτον συμπνιγόμεθα, und daß der Autor auch sonst neben einander stehende Klauseln gerne rhythmisch gleich gestaltet (s. die Sätze 1, 7, 9, 12 (2x), 14 u. 15 und die parallelen cl der Vorsätze in 5 u. 6). Darum ist hier

wohl eine absichtliche Abweichung von der »Regel« anzunehmen, die seinen Grund darin haben dürfte, daß hier der erste Teil des Schreibens endet, der direkt die Simplikia anspricht, wonach der Autor auf die gegen die Eunuchen gerichtete Haßtirade übergeht. Wie dem auch sei, bei den Hauptschlüssen stellen wir eine Prozentzahl von 93 1/3 regelmäßigen Clausulae fest, während der Doppeldaktylos einen Anteil von 73 1/3% beansprucht. Auffallend ist weiter, daß bei den doppeldaktylischen Schlüssen die Diäresis (das Wortende bzw. das Ende einer in der Betonung zusammengehörigen Wortgruppe)[7] achtmal zwischen den beiden unbetonten Silben der ersten Klauselhälfte liegt; nur zweimal ist das nicht der Fall, in den Sätzen 12 und 15. Satz 12 bildet aber nur scheinbar eine Ausnahme. Hier wird, wie wir sahen, der Doppeldaktylos durch einen Stützakzent erreicht und die Diärese fällt mit der Naht des zusammengesetzten Wortes zusammen, entspricht also einer Diärese zwischen den beiden unbetonten Silben. Satz 15 hat die Diäresis nach dem ersten Daktylos, wodurch der daktylische Charakter des Schlusses schärfer herausgestellt wird, was wohl die Schlußklausel des ganzen Briefes von den übrigen abheben soll. In den drei nicht daktylisch endenden Sätzen 6, 11 und 13 liegt die Diäresis auch immer genau in der Mitte zwischen den beiden Akzenten.

Kommen wir zu den »Binnenschlüssen«, den kleinen clausulae (cl). Hier ist ein gewisses Maß an Subjektivität beim Setzen der Lesepausen nicht zu vermeiden. Ich werde deshalb ganz genau andeuten, wo ich welche clausulae innerhalb der Sätze bestimmt habe, und halte mich dabei an das von Hörandner in der Nachfolge von Skimina gehandhabte Schema von Formen und Typen:[8] Form o = keine unbetonte Silbe zwischen den beiden Akzenten der Klausel, Form 1 = eine unbetonte Silbe usw. Die Klauseltypen werden bestimmt durch zwei Merkmale, durch die Diäresis und die Zahl der Silben nach dem letzten Akzent. Zwölf Typen gibt es insgesamt: OO = Oxytonie vor der Diäresis und oxytoner Ablauf der Klausel (z.B. ψυχῶν σιωπᾶν Ende Bas.Ep. 207), PO = Paroxytonie vor der Diäresis und oxytoner Ablauf (z.B. μερίδας ὁμοῦ Ende Ep. 93), PrO = Proparoxytonie v.d.D. und ox. Abl. (z.B. ἐπελπίσωμεν ἐπ' αὐτόν Ende Ep. 107) usw. die Typen OP, PP, PrP, OPr. PPr und PrPr. Es ist klar, daß bei der Form o die Typen, die mit P oder Pr beginnen, und bei der Form 1, die, welche mit Pr beginnen, nicht möglich sind.

Der Stil des hier zur Debatte stehenden Briefes kennzeichnet sich durch eine simplistische Zweiteilung fast aller Sätze, eine Zweiteilung, die sowohl den Inhalt als die Form betrifft. Fast jeder Satz hat deshalb

nur eine innere Lesepause (cl). Eindeutig ist das der Fall bei den Sätzen 1 (Pause nach κρείττονας), 2 (γλῶτταν), 3 (Δικαστήν), 5 (ζητεῖ), 6 (πατῇ), 7 (ὑπόμνησον), 10 (ἄνωθεν), 11 (νομίζεις), 13 (τούτων), 14 (σίδηρον). In den Sätzen 4, 8 und 9 kann man außer nach χρήματα (4), συμπνιγόμεθα (8) und φρύνους (9) nach ψυχήν (4), πλείονα (8) und θηρία (9) eine zusätzliche Lesepause einlegen, muß aber nicht, ja sollte es m.E. nicht tun. Sogar eine Lesepause nach τελείων (15) ist vielleicht vom Autor nicht beabsichtigt. Jedenfalls handelt es sich in diesen Fällen um sehr schwache clausulae. Also nur der Kernsatz gegen die Eunuchen tanzt aus der Reihe durch seine Länge und die ihn prägende Flut von Schimpfwörten, die mehrere Pausen bedingen, und zwar m.E. nach χρεία, στήσονται (da δοῦλοι und εὐνούχων beide zu betonen sind), πανώλεθρον, ἐπίζηλον, γαστρίδουλον und εἶπω. Sämtliche Klauseln des Briefes lassen sich nun im folgenden Schema zusammenfassen:[9]

Tafel 1

Form: Type	0 Cl:cl	1 Cl:cl	2 Cl:cl	3 Cl:cl	4 Cl:cl	Cl	cl	Cl + cl
OO	:	:	2:2[3]	:	:	13[1]/3	10(12[1]/2)	11,42(12,32)
PO	:	:	:	:	:			
PrO	:	:	:	:	1:1	6[2]/3	5(4[1]/6)	5,71(5,12)
OP	:	:1[2]	:	:	:		5(8[1]/3)	2,85(5,12)
PP	:	:2	:3[4]	:	:		25(25)	14,28(15,38)
PrP	:	:	:	:	:			
OPr	:1	:	:1	:	:		10(8[1]/3)	5,71(5,12)
PPr	:	:2	10:3[4]	1:1	:	73[1]/3	30(29[1]/6)	48,57(46,15)
PrPr	:	:	1:1	:	2	6[2]/3	15(12[1]/2)	11,42(10,25)
%	:5	:25	86[2]/3:50	6[2]/3:5	6[2]/3:15	100	100(100)	99,96(99,96)
C + c%	2,85	14,28	65,71	5,71	11,42	= 99,97		
	(2,56)	(15,38)	(66,66)	(5,12)	(10,25)	= (99,97)		

Was bedeuten nun diese Prozentzahlen für unsere Authentizitätsfrage? Oder, m.a.W., entsprechen sie denen, die man in den authentischen Werken des Basileios findet?

Schon vor vielen Jahren hat Anders Cavallin, Studien zu den Briefen des Hl. Basileios, Lund 1944, statistische Berechnungen »Über die Akzentklauseln« bei Basileios vorgelegt[10] und dieselben auch textkritisch verwertet.[11] Er gibt (S. 102) aufgrund einer »umfassenden Auswahl« von »300 cl + 300 Cl«, wobei er sich »zu zwei Dritteln an die

Briefe gehalten« hat, für die starken Schlüsse (Cl) folgende Prozentzahlen:
Form 0: 4 1/3, 1: 7 2/3, 2: 48 1/3, 3: 8 1/3, 4: 28 1/3, für die Schwachen (cl): 0: 5, 1: 14 1/3, 2: 46, 3: 14 2/3, 4: 17.
Von diesen Zahlen weicht unser Brief mehr als nur erheblich ab; Cl 0: 0, 1: 0, 2: 86 2/3, 3: 6 2/3, 4: 6 2/3 und cl 0: 5 (4 1/6), 1: 25 (25), 2: 50 (54 1/6), 3: 5 (4 1/6), 4: 15 (12 1/2).
Laut einer weiteren Statistik Cavallins (S. 106) hat Basileios eine gewisse Vorliebe für den paroxytonen Abschluß der Klauseln, bei den Hauptschlüssen sind die Prozentzahlen für O, P und Pr: 20 2/3, 44 und 35 1/3, bei den cl: 24, 46 und 30. Aus unserem Schema ergeben sich für Epist. CXV die Zahlen Cl 20, 0!, 80! und cl 15 (16 2/3), 30 (33 1/3) und 55 (50). Nicht besser sieht es für unseren Brief aus mit der Akzentsetzung vor der Diärese. Cavallin ermittelte für O, P und Pr folgende Zahlen: Cl 39 1/3, 44 1/3, 16 1/3 und cl 34 2/3, 43, 22 1/3, für Ep. XCV sind sie: 0, 86 2/3, 13 1/3 bzw. 15 (16 2/3), 65 (66 2/3), 20 (16 2/3).

Der ganze Vergleich fällt also für die Authentizitätsfrage absolut negativ aus. Aber ich wollte mich mit diesem Vergleich noch nicht zufrieden geben, denn unser Brief ist ziemlich kurz, und, wie Cavallin (S. 107) schreibt, »es lassen sich recht starke Abweichungen im Gesamtwerk eines und desselben Autors nachweisen«. Außerdem gefiel mir weder die zu wenig präzise Andeutung Cavallins »umfassende Auswahl«, noch die Einbeziehung anderer Schriften als der Briefe, und schließlich kann auch eine andere Subjektivität bei der Bestimmung der Binnenschlüsse eine Verschiebung in den Prozentzahlen verursachen. Es schien mir deshalb ratsam, auch selbst Vergleichsmaterial zu bearbeiten. Die Briefe 101, 105, 116, 118, 131, 172, 190, 201, 202 und 206 mit zusammen 100 Cl und 295 cl ergaben die Zahlen, die im Tafel 2 auf Seite 346 dargestellt werden.

Diese Prozentzahlen weichen einigermaßen von denen Cavallins ab, was wohl hauptsächlich daran liegen muß, daß dessen Auswahl nicht nur der Korrespondenz des Basileios entnommen war. Insgesamt ist unser Ergebnis noch negativer für Ep.CXV. Um das Wichtigste zusammenzustellen:
Cl Form 2 in CXV: 86 2/3%, in unserer Auswahl: 32%
Cl Doppeldaktyloi = Form 2-Pr in CXV: 73 1/3%, in der Auswahl: 8%
Cl 1+3 in CXV 6 2/3%, in der Auswahl 26%
Paroxyton ablaufende Cl in CXV: 0%, in der Auswahl: 57%

Tafel 2

Form: Type	0 Cl:cl	1 Cl:cl	2 Cl:cl	3 Cl:cl	4 Cl:cl	5 Cl:cl	6 Cl:cl	% Cl:cl	% Zus.
OO	0:2	1:2	3:4	0:3	0:2	0:0	0:0	4:4,4	4,3
PO	:	0:1	3:11	2:5	3:13	1:4	1:0	10:11,9	11,4
PrO	:	:	0:5	1:5	3:8	0:0	0:0	4:6,1	5,6
OP	2:6	3:6	12:24	0:6	1:1	0:1	1:0	19:14,9	15,9
PP	:	4:22	4:17	5:5	7:21	2:2	3:0	25:22,7	23,3
PrP	:	:	2:11	4:8	5:8	2:4	0:0	13:10,5	11,1
OPr	0:1	0:5	4:12	3:0	0:1	0:0	0:0	7:6,4	6,6
PPr	:	1:7	3:24	2:11	5:11	1:1	0:2	12:19	17
PrPr	:	:	1:3	0:3	5:4	0:2	0:0	6:4,1	4,8
%	2:3	9:14,6	32:37,6	17:15,6	29:23,4	6:4,7	5:0,7		
%Zus.	2,8	13,2	36,2	15,9	24,8	5	1,8	(cl 8:1x = 0,3)	

Proparoxyton abl. Cl in CXV: 80%, in der Auswahl: 25%
Oxyton beginnende Cl in CXV: 0%, in der Auswahl: 30%
Paroxyton beg. Cl in CXV: 73 1/3%, in der Auswahl 47%.

Wegen der etwas abweichenden Prozentzahlen Cavallins habe ich eine weitere »Gegenprobe« vorgenommen und einerseits die Prozentzahlen für 100 Briefschlüsse ermittelt, wobei eine strengere Beobachtung des Klauselgesetzes erwartet werden darf, und anderseits aus den gleichen 100 Briefen die Prozentzahlen für die ersten stärkeren Binnenschlüsse. Ich nahm dazu etwa jeden dritten Brief der Ausgabe Courtonne's, sofern nicht Unechtheit bzw. Zweifel an der Echtheit,[12] die Formelhaftigkeit eines Schlusses (z.B. Br. 22), die zu große Seltenheit (z.B. Form 7, Br. 24), ein Zitat am Ende (Br. 45) mich von der Spur 1, 4 usw. abbrachte. Das Ergebnis dieser »Gegenprobe« ist in der schematischen Darstellung (Tafel 3) auf Seite 347 zu sehen.

Diese Zahlen weichen nur wenig ab von denen, die wir aus den 11 ausgewählten Episteln ermittelten, was die Klauseln 2 und 4 betrifft weniger als erwartet, so daß die beiden Ergebnisse sich gegenseitig bestätigen. Brief CXV fällt also völlig aus dem Rahmen. Wer trotzdem an der Echtheit festhalten will, muß wohl dem Studium der Clausulae jede Bedeutung absprechen. Quod absit. Uns erlaubt diese Klauseluntersuchung mit absoluter Sicherheit auszuschließen, daß die Basileios offensichtlich völlig fremde Überbewertung der Form 2 und des doppeldaktylischen Schlusses verbunden mit den anderen oben zusammengestellten Unter-

Tafel 3

Form: Type	0 Cl:cl	1 Cl:cl	2 Cl:cl	3 Cl:cl	4 Cl:cl	5 Cl:cl	6 Cl:cl	% Cl:cl	% Zus.
OO	0:0	0:2	3:2	0:0	0:1	0:0	0:0	3:5	4
PO	:	0:0	2:6	1:2	5:2	1:1	0:0	9:11	10
PrO	:	:	0:0	0:1	1:5	0:0	0:0	1:6	3,5
OP	2:2	2:3	4:3	2:1	1:1	0:0	0:1	11:11	11
PP	:	2:4	6:5	2:3	8:8	1:0	1:1	20:21	20,5
PrP	:	:	0:3	1:2	5:3	5:1	2:1	13:10	11,5
OPr	1:0	4:5	10:1	1:1	0:1	0:0	0:0	16:8	12
PPr	:	4:5	9:8	2:3	8:3	0:0	0:1	23:20	21,5
PrPr	:	:	1:2	0:0	3:5	0:1	0:0	4:8	6,5
%	3:2	12:19	35:30	9:13	31:29	7:3	3:4	100	
%Zus.	2,5	15,5	32,5	11	30	5	3,5	100	

schieden gegenüber den echten Basileiosbriefen unserem Kirchenvater hier einmal zufällig nur so aus der Feder geflossen sei.[13] Dadurch wird es aber erst recht unmöglich, den unerquicklichen Aspekt des Briefes mit Courtonne und Kresten damit zu erklären, daß der Schreiber ihn »in heiligem Zorn« verfaßt hätte.[14] Der Verfasser wurde nicht von heiligem Zorn, sondern von rhetorischen Aspirationen bewegt. Er hatte sich ein »schönes« Thema ausgesucht, wie man es sich in den spätantiken und byzantinischen Rhetorenschulen für Übungszwecke ausdachte.[15] Das Wiener Scholion überliefert uns also keine historische Begebenheit, sondern hat uns nur die Beschreibung der Situation bewahrt, die sich unser Fälscher hat einfallen lassen, um für ein so dankbares Thema wie eine Eunuchenschelte einen »bibelfesten« Bischof die Feder führen zu lassen. Mir schien es eine dankbare Aufgabe, zur Ehrenrettung des durch diese Spielerei verunglimpften Kirchenvaters den Beweis zu erbringen: »Epistula CXV non est Basilii«.

Nachtrag

Gerade vor dem Einsenden dieses Aufsatzes kam ich auf den Gedanken, in der Suda noch schnell das Wort σπάδων nachzuschlagen. Dort findet man (ed. Adler Bd. IV S. 412-414) eine Kyrillos von Alexandrien († 444) zugeschriebene Schelte gegen jene, die sich selbst entmannen oder von anderen entmannt worden sind. Die Quelle des Zitats ist, wie die Herausgeberin festgestellt hat, der Chronist Georgios Monachos (9.

Jh.) (ed. de Boor II S. 651,1 - 654,14). Welchem Werk des Kyrillos es entnommen wurde, ist nicht bekannt. Die Erstausgabe des Fragmentes besorgte der Kyrillos-Editor Aubert (Paris 1638) aus Hss von Georgios Monachos und Johannes Siculus (s. PG 77, 1105/6). Aubert stellte zwar fest, daß Johannes Siculus wörtlich mit Georgios übereinstimmte, es entging ihm aber, daß der Erstgenannte ein Phantom war, ein Produkt der Phantasie des Handschriftenhändlers Andreas Darmarios, der die Chronik des Georgios im Cod. Vatic. Palat. gr. 394 als ein Werk des von ihm erfundenen Mönches Ioannes Sikeliotes verkaufte (s. O. Kresten: Phantomgestalten in der Byzantinischen Literaturgeschichte, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 25, 1976, S. 213-217). Georgios Monachos hat die Kyrillosstelle übrigens in einen merkwürdigen Zusammenhang gesetzt. Die Verfolgung homosexueller Männer durch Justinian I. (ed. de Boor II S. 645,1-8) nimmt er zum Anlaß für eine Moralpredigt gegen diese Sünde (645,8-650,25) und dieser läßt er unvermittelt das Kyrilloszitat contra eunuchos folgen. Wir benutzten das Zitat schon oben im Kommentar zu Satz 12 des Briefes.

Die Suda bringt jedoch einige Zeilen mehr als Georgios, die der Suda-Autor vermutlich als noch zum Zitat gehörend betrachtet hat. Die Herausgeberin tut das nicht, wie sie gemäß »ratio edendi« (s. Bd. I S. XXIII) »spatio textui interposito« andeutet. Es ist aber nicht klar, ob inhaltliche Gründe sie dazu veranlaßten oder nur die Tatsache, daß de Boor in seinem Georgios-Text nicht mehr bietet. De Boor notiert aber in seinem P-Apparat (P = Cod. Coisl. 305, 10./11. Jh.) »post ἀληθεύσει alia add. P«, leider ohne dem Leser den Zusatz von P mitzuteilen. Auch Muralt hat das in seiner Ausgabe (s. PG 110,807/8,4) nicht getan, obgleich auch er den Coisl. 305 benutzt hat (s. ebd. Sp. 18-22). Doch gibt es kaum Zweifel, daß dieser Zusatz mit den zusätzlichen Zeilen in der Suda identisch sein wird. Bekanntlich ist manches aus Georgios Monachos über die Excerpta Konstantins VII. (u.a. de Virtutibus et Vitiis, warum es sich hier wohl handeln wird) in die Suda gelangt. Auf diesem Weg ist wohl auch die Kyrillosstelle dorthin gekommen, und zwar in der Form, wie diese in der P-Überlieferung enthalten war. Cod. P unterscheidet sich nämlich laut de Boor (Bd. I Praefatio S. LXII f.) dadurch, daß er besonders aus kirchlichen Autoren längere Zitate bringt als die übrige Tradition. De Boor stellte dazu weiter fest, daß P auf den ersten Entwurf des Georgios zurückgehen muß, in welchem dieser am Rande vieles notierte, was er später eventuell in den Text einarbeiten könnte. Der Schreiber von P nun hat das alles in den Text gesetzt, der Autor

selbst aber tat das später in der Endredaktion seiner Chronik nicht im gleichen Umfang. Außerdem passierte es dem fleißigen Kopisten gelegentlich, daß er nicht zusammengehörige notas marginales vermischte (s. ebd. S. LXVIII f.). Gerade das ist ihm auch hier passiert, denn was nach ἀληθεύσει kommt, ist nicht mehr von Kyrillos, sondern aus Palladios, Dialogus de vita Io. Chrysostomi, ed. Coleman-Norton S. 92,10-18 u. 24-25. (Diese zwei Zitate sind von Adler nicht identifiziert worden). Das erste (Z. 10-18) ist eine Schelte, die sich mit der unseres Pseudo-Basileios vergleichen läßt; die Ähnlichkeit ist aber nicht so groß, daß eine von der anderen abhängig sein müßte. Ich zitiere hier die Stelle und hebe die Gemeinsamkeiten mit Satz 12 unseres Briefes hervor. (Der Eunuch, von dem die Rede ist, wurde während des Exils des Goldmundes auf den Bischofssitz von Ephesos gehoben). Καὶ εἴθε ὁ χειροτονηθεὶς εὐνοῦχος διὰ βίου σεμνοῦ ἦν ἡγμένος, καὶ ἡμίκακον ἦν τὸ κακόν· νυνὶ δὲ γῆς ἔντερον, γαστρίδουλον, θηλυμανές, ἰταμός, μέθυσον, πορνοκόπον, ἀργυρώνητον, ἀνελεύθερον, ἀργυρόδουλον (ἀργ. :φιλάργυρον Pall.), πρὸς αὐτῇ τῇ γενέσει σιδηροκατάδικον, ἄνανδρον, ἄθηλυ, ἐπιμανές, πολλάκις (πολλάκις: καθὼς ἤκουσα πολλάκις Pall.) τὰ θεατρικὰ κοράσια ἐπ' ὤμων βαστάσαντα ἐν σατυρικοῖς συμποσίοις, κισσῷ τὴν κεφαλὴν ἐστεμμένον, καὶ κρατῆρα τῇ χειρὶ ἐνημμένον οἰνοχοηκέναι ἐν προσχήματι τοῦ μυθικοῦ Διονύσου. Bei Palladios folgen nun einige Zeilen, in denen betont wird, daß der Eunuch des Bischofsamtes nicht würdig war. Ich zitiere in Übersetzung: »Das alles tat er nicht, bevor er auf Christi Namen getauft wurde, sondern nach der Taufe. Dadurch gibt er zu erkennen, daß er nicht an die Auferstehung glaubt. Denn wenn einer das Fundament der Auferstehung untergräbt, wie soll er noch daran glauben? Wer aber nicht an die Auferstehung glaubt, wie soll er Verkündiger der Auferstehung werden, gemäß dem, der sagt: »Wie sollen wir verkündigen, wenn wir nicht glauben?« (Röm. 10,15 in abgewandelter Form). Nach dieser abschließenden Feststellung, daß der ausschweifende Eunuch für das Bischofsamt nicht taugte, folgt — ziemlich fehl am Platz — der für uns wichtige Satz: οὗτος σωφρονεῖ μὲν ἄμισθα διὰ σιδήρου, μαίνεται δὲ ἄκαρπα δι' οἰκείαν αἰσχρότητα. Danach fährt Palladios fort: »Das war es, was in Asien geschah und wonach du gefragt hast ...«. Zwei Dinge sind klar: 1. Wir haben es hier mit dem 14. Satz unseres falschen Basileiosbriefs zu tun, wenn auch im Singular. 2. Es muß hier eine Abhängigkeit geben: Entweder zitiert unser Fälscher Palladios, oder Palladios unseren Fälscher, oder beide eine gemeinsame Quelle. Letzteres kann man natürlich nicht ganz ausschließen, aber es fehlt jeder Anhaltspunkt für diese Annahme. Bleiben die anderen Mög-

lichkeiten. Da der Satz bei Palladios dort, wo er steht, geradezu stört, sich im Pseudo-Basileiosbrief dagegen ausgezeichnet macht und vom parallelen Aufbau her genau dem Stil des Autors entspricht (s. ob.), muß »Palladios« derjenige sein, der zitiert. Da aber der Satz im Palladiostext, wie gesagt, stört, halte ich ihn dort nicht für authentisch. Es handelt sich m.E. um eine Glosse zur Schelte von Z. 11-14, eingetragen von einem Kopisten, der den falschen Basileiosbrief vor sich hatte; von dem Margo wurde dann später diese Glosse, wie das so oft passierte, einige Zeilen zu weit (vor dem Übergang »Das war es«) in den Text gesetzt. Der Dialogus de vita S. Chrysostomi ist bis auf kleine Fragmente nur in einer Hs auf uns gekommen, die die Glosse im Text hat. Daneben haben wir aber noch die aus Dialogusstellen zusammengeflickte Vita des Goldmundes durch Georgios von Alexandrien (CPG 7979), die (laut App. Coleman-Norton) den Satz auch hat (Halkin: Douze recits habe ich leider nicht zur Hand). Demnach muß unser Satz schon vor ca. 625 in den Dialogustext eingedrungen sein. Wir haben hier also den frühesten Zeugen für διὰ σιδήρου, der für mich aber nur ein weiterer Zeuge ist, daß der Text von Satz 14 schon im 7. Jh. verdorben war. Der Schuldige ist möglicherweise der Schreiber, der das Original für eine Sammlung von Basileiosbriefen kopierte und die Fälschung bewußt oder unbewußt in dessen Korrespondenz einschleuste.

ANMERKUNGEN

[1] The Synodicon Vetus. Text, Translation and Notes by John Duffy and John Parker (CFHB, XV. Series Washingtonensis), Washington 1979.

[2] Otto Kresten: Die »Häretikerin« Simplikia. Ep. CXV des Basileios von Kaisareia in Wiener griechischen Handschriften. In: Codices manuscripti. Zeitschrift für Handschriftenkunde, Wien, 6/2 (1980) 41-58.

[3] Ich will und kann hier keine kritische Edition bieten, da die Erfüllung dieser Aufgabe für mein kleines Projekt zu aufwendig wäre. Deswegen hat es auch Kresten nicht getan, s. o.c. A. 32. Ich möchte aber dem Leser einserseits die Mühe ersparen, sich, ehe er weiter liest, den Text zu beschaffen, und anderseits zugleich auch einen gegenüber der sonst von mir für diese Studie benutzten Ausgabe leicht emendierten Text bieten. (Benutzt habe ich: Saint Basile, Lettres, Tome I-III, Texte établi et traduit par Yves Courtonne «Collection ... Budé», Paris 1957. 1961.1966. Unser Brief in T. II, S. 19 f.). Weil es für meine Beweisführung hilfreich ist, habe ich die einzelnen Sätze nummeriert (1-15).

[4] Die neue deutsche Übersetzung: Basileios von Cäsarea, Briefe. Zweiter Teil (Br. 95-213), Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Wolf-Dieter Hauschild (Bibliothek der griechischen Literatur 3), Stuttgart 1973, S. 38 f. habe ich nicht zur Hand, aber ich hätte sie wohl auch sonst nicht einfach übernommen, da sie einiges zu wünschen übrig läßt. S. Hans-Veit Beyer in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 23 (1974) 336-339 (für diesen Brief s. die Korrekturen zu den Seiten 38 u. 39.) Vgl. auch Kresten o.c. A. 9 u. 10.

[5] S. Jan-Louis van Dieten: Synodikon vetus. Bemerkungen zu einer Neuausgabe. In: Annuarium Historiae Conciliorum 12 (1980, ersch. 1982) 62-108, hier 65 f.

[6] Zu diesem ganzen Thema s. jetzt die höchst willkommene Habilitationsschrift von Wolfram Hörandner: Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner (Wiener byzantinistische Studien, Bd. XVI), Wien 1981.

[7] Vgl. dazu Hörandner o.c. S. 32 f.

[8] S. ebenda S. 33 u. 46.

[9] Im Schema sind in den hochgestellten Zahlen die oben als zweifelhaft bezeichneten schwachen Lesepausen mitgezählt; die eingeklammerten Prozentzahlen sind die, welche sich bei Heranziehung dieser hochgestellten Zahlen ergeben. Man beachte übrigens, daß für die Betonung einer Silbe nicht der geschriebene Akzent maßgeblich ist. Der Artikel gilt als nicht betont und gehört zum nachfolgenden Substantiv (z.B. φιλοῦσι / τους χείρονας), die Negation zum Zeitwort, das sie verneint (z.B. εἰ βούλει/ μὴ δίδασκε). Fur weitere Einzelheiten s. Hörandner S. 34.

[10] O.c. S. 102-107.

[11] Ebenda 107-119.

[12] S. dazu Mauritius Geerard: Clavis Patrum Graecorum. Vol. II, Turnhout 1974, S. 160-163.

[13] Wenn ich schreibe »einmal«, kann ich das zwar nicht tun aufgrund vollständiger Lektüre sämtlicher Basileiosbriefe, aber immerhin habe ich inzwischen soviele gelesen, daß ich jede Wette eingehen kann, daß man unter den echten Basileiosbriefen nicht einen einzigen finden wird, der unserer Ep. CXV in der Klauseltechnik auch nur ähnelt.

[14] Courtonne II, S. 196 A. 2: »Dans la lettre CXV Basile, animé d'une sainte colère, traitait de lézards et de crapauds les gens que l'hérétique Simplicia avait excités contre lui.« Kresten S. 46a: »die Bitterkeit, die, schwer verletzt, verletzen, tief getroffen, treffen will, klingt so echt, daß nur der Schluß übrig bleibt, daß Basileios ... das ... Bubenstück ... 'tierisch ernst' genommen haben muß.«

[15] S. dazu Herbert Hunger: Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I, München 1978, S. 93 f.

1012 CP *Amsterdam*, Nieuwe Doelengracht 16-18

Vigiliae Christianae 38 (1984) 352-359, E. J. Brill, Leiden

NOUVELLES PERSPECTIVES SUR LA FAMILLE DE GREGOIRE DE NAZIANZE

PAR

JEAN BERNARDI

Dans la longue oraison funèbre que Grégoire de Nazianze a consacrée à la mémoire de son ami Basile, on lit un jugement abrupt sur le compte des Arméniens. Οὐχ ἁπλοῦν γένος εὑρίσκω τοὺς Ἀρμενίους, écrit-il, ἀλλὰ καὶ λίαν κρυπτόν τι καὶ ὕφαλον, «je trouve que les Arméniens sont une race qui n'est pas franche, mais pleine de dissimulation et de dessous».[1] Cette sentence prélude au récit d'un épisode du séjour commun de Grégoire et Basile à Athènes entre 350 et 356 environ. Un groupe d'étudiants arméniens avait entouré le nouveau venu à Athènes qu'était Basile avec l'intention cachée de réduire au silence par des objections et des questions captieuses cet étudiant précédé d'une réputation de dialecticien trop brillante bien faite pour les offusquer. Dans la circonstance, Grégoire, qui n'avait pas décelé de prime abord leurs mauvaises intentions et qui s'était innocemment joint aux adversaires de Basile, se flatte d'avoir bien vite rétabli la situation à l'avantage de son ami.

On croira sans peine qu'un jugement aussi catégorique reposait sur des bases plus larges et plus sérieuses qu'un incident vieux de trente ans. La proximité de l'Arménie donnait aux habitants de la Cappadoce et du Pont maintes occasions d'entrer en rapport avec ses habitants, d'autant que ces derniers devaient traverser leurs provinces pour gagner n'importe quel point de l'empire. Cela est vrai du royaume d'Arménie, mais ce l'est plus encore de la province romaine d'Arménie mineure, limitrophe à l'est de la Cappadoce et du Pont. Aussi bien, Grégoire nous apprend-il que ces étudiants arméniens avaient été, quelques années auparavant, les élèves de Basile l'Ancien, le père de son ami, qui enseignait alors la rhétorique, probablement dans le Pont.[2] Par ailleurs, les évêques cappadociens, — qu'il s'agisse de Basile lui-même, de Grégoire de Nysse ou d'autres — ont eu constamment l'occasion d'intervenir dans les affaires religieuses de l'Arménie. Le dernier frère de Basile, Pierre, était devenu évêque de Sébaste et l'introduction dans le Pont du culte des XL martyrs par la propre mère de Basile témoigne de liens reli-

gieux anciens,[3] qui se sont traduits notamment par l'influence d'Eustathe de Sébaste sur Basile. Grégoire de Nysse lui-même prêchera en Arménie et il entretiendra des relations épistolaires avec Otréios de Mélitène.[4] Au delà des liens familiaux, l'évêque de Césarée, capitale du diocèse civil du Pont, était appelé à exercer une certain juridiction sur les affaires religieuses de l'Arménie, comme on le voit par l'exemple du successeur de Basile, Helladios.[5] Basile avait donc un double motif de s'intéresser à l'Arménie, ce dont sa correspondance témoigne amplement.[6] L'une de ses lettres, adressée à Poiménios de Satala s'inscrit dans un contexte voisin de celui qui nous occupe, puisqu'elle accuse des Arméniens, de passage à Satala à leur retour de Cappadoce, d'avoir dissimulé la vérité à son correspondant.[7] Grégoire de Nazianze n'avait pas les mêmes motifs de s'intéresser personnellement à l'Arménie. La seule mention qui la concerne, en dehors du passage qui nous intéresse, figure dans un poème dédié à un certain Hellénios, d'origine arménienne et ancien condisciple de l'auteur, chargé de la répartition des impôts à Nazianze.[8] Comme il s'agit d'exciter la bienveillance du répartiteur à l'égard des moines, il n'est pas surprenant que l'Arménie y soit peinte de couleurs plus flatteuses, le pays se voyant féliciter à cause du nombre de ses vocations religieuses. A dire vrai, l'Arménien le plus éminent parmi ceux qui ont été en rapport avec Grégoire n'est autre que Mélèce d'Antioche. Les Cappadociens l'ont toujours soutenu dans sa lutte contre Paulin. Mélèce est mort à Constantinople au début du deuxième concile œcuménique dont il fut le premier président. La position de Grégoire était alors vivement contestée par un certain nombre de membres du concile: Grégoire a-t-il cru avoir à se plaindre alors de l'attitude de Mélèce? On ne saurait l'affirmer. Des évêques arméniens gênèrent-ils la politique qu'il esquissa pendant la courte période où il tenta de résoudre le problème posé par la succession de Mélèce à Antioche? Rien ne permet non plus de le dire. On discerne donc mal jusqu'ici les raisons qui ont pu donner naissance à un jugement aussi nettement défavorable. Il s'est néanmoins passé dans la famille de notre auteur un événement grave, plus susceptible qu'aucun autre de l'avoir impressionné fortement et de façon durable. Pour situer cet événement, il convient de mieux préciser les contours de cette famille.[9]

On sait dans quelles circonstances Grégoire est venu à Constantinople à la fin de 378 ou au début de 379. Consacré évêque, malgré ses résistances, dès 372, il avait aussitôt renoncé à occuper le siège épiscopal de Sasimes créé pour lui par Basile. Il s'était contenté d'aider son vieux

père à gouverner la petite église de Nazianze. Peu après la mort de ce dernier, il s'était retiré dans un monastère à Séleucie d'Isaurie (375). C'est là qu'après la mort tragique de l'empereur arien Valens (9 août 378) une délégation de chrétiens orthodoxes de Constantinople était venu le chercher pour l'inviter à profiter des circonstances en se mettant à la tête des orthodoxes de la capitale. Peut-être savait-on déjà que l'orthodoxe Théodose était désigné par Gratien pour régner en Orient. La voie paraissait ouverte, en tout cas, pour tenter de reprendre en mains une église gouvernée par des ariens depuis quarante ans.

On aimerait pouvoir mettre des noms sur les auteurs ou les inspirateurs de cette démarche.[10] Il en est un qui paraît s'imposer. La cousine germaine de Grégoire, Théodosie, était mariée à Constantinople. Cette sœur de l'évêque d'Iconium, Amphilochios, était bien placée pour connaître le talent de parole de son cousin, son extrême attachement à l'orthodoxie nicéenne, ainsi et surtout que sa situation d'évêque libre de toute affectation.[11] Lorsque Grégoire nous apprend qu'il fut accueilli à Constantinople chez des parents,[12] c'est la maison de Théodosie qu'il désigne, à n'en pas douter, par ce mot. Il convient donc de fixer notre attention sur le milieu dans lequel Théodosie était entrée par son mariage.

La famille qui se permettait d'accueillir à Constantinople un évêque du parti nicéen ne pouvait être qu'une famille riche et puissante. Riche, car il ne suffisait pas de loger un évêque: il fallait surtout disposer d'un local apte à contenir une assemblée de plusieurs centaines de personnes. Toutes les églises de Constantinople étaient aux mains du clergé arien dépendant de l'évêque Démophile. Le seul type de bâtiment profane susceptible de se prêter à un usage religieux était une basilique privée, c'est à dire la salle d'audience d'un palais. La famille qui disposait d'un tel édifice comptait nécessairement un grand personnage parmi ses membres présents ou passés. Lorsque, le 27 novembre 380, Théodose en personne entreprendra d'installer Grégoire dans l'église des Saints-Apôtres, qui était alors la cathédrale de la Ville, l'attitude hostile de la grande majorité de la population, malgré la présence d'une escorte militaire, montrera bien qu'elle ne portait pas l'orthodoxie dans son cœur. Dès la nuit de Pâques 379, des manifestants avaient d'ailleurs interrompu la liturgie pascale que présidait Grégoire pour la première fois. Seule une famille en état de braver l'opinion publique pouvait affronter aussi ostensiblement l'impopularité.[13]

S'il faut admettre que la cousine de Grégoire était entrée par son mariage dans une famille riche et puissante de la capitale, cette famille n'a pas été identifiée jusqu'a présent. Il y a pourtant dans la biographie de Théodosie un fait qui nous met sur la voie de la solution. Nous savons en effet que Théodosie était chargée de l'éducation d'une jeune orpheline appelée à jouir plus tard d'une certaine célébrité. Olympias sera, en effet, la fille spirituelle de Jean Chrysostome et sa correspondante pendant les années d'exil. Il est inutile de s'étendre ici sur la personnalité d'Olympias et sur son rôle ultérieur.[14] Le point crucial de l'enquête que nous menons réside dans la réponse que nous pourrons apporter à une question bien simple: à quel titre Théodosie était-elle chargée d'Olympias? Nous ne pensons pas qu'il soit possible d'imaginer entre les deux femmes d'autre lien que celui de la parenté. En bonne logique, il y a toute chance que Théodosie ait été la plus proche parente d'Olympias quand celle-ci perdit son père. Or il se trouve que nous connaissons assez bien la famille d'Olympias pour pouvoir y situer Théodosie.[15]

Olympias avait un frère aîné. Nous ignorons le nom de ce frère aussi bien que le nom de la femme de ce dernier, mais nous savons que ce couple a eu un fils, nommé Séleucos, qui est probablement le Séleucos qui sera préfet du prétoire au Ve siècle.[16] Tante d'un futur préfet du prétoire Olympias était aussi petite-fille d'un préfet du prétoire de Constantin, Fl. Ablabios,[17] et fille de l'*ex comitibus* Séleucos.[18] Il est donc vraisemblable que le frère aîné d'Olympias portait le nom de son grand-père et qu'il s'appelait Ablabios. Quoi qu'il en soit, l'épouse de ce frère, de par sa qualité de plus proche parente d'Olympias, était tout naturellement désignée pour recueillir l'orpheline à son foyer et se charger de son éducation. Ainsi donc, Théodosie était entrée par son mariage dans une des plus grandes familles de Constantinople. Appartenant à un milieu particulièrement intéressé aux grandes affaires, elle était bien placée pour discerner rapidement les conséquences qu'allait entraîner dans le domaine de la politique religieuse la disparition brutale de Valens et pour tirer aussitôt parti de la disponibilité de son cousin Grégoire. La mort de Valens faisait passer l'initiative à l'empereur de Milan, Gratien. Quelle que dût être la décision prise par ce dernier, elle ne pouvait qu'aller dans un sens plus favorable aux orthodoxes. C'est le privilège des milieux proches du pouvoir que d'être en état d'interpréter mieux que d'autres, et surtout plus rapidement, la marche des événements et de peser sur leur déroulement. Nul doute, non plus, que le palais dont avait

hérité son mari comportait une salle d'audience susceptible d'être transformée en église. Nul doute encore qu'une telle famille disposait de la surface sociale nécessaire pour braver l'opinion publique, sans parler des moyens matériels et humains capables d'assurer à l'Anastasia un minimum de protection physique contre les déprédations et les incursions. Ce palais, nous pouvons d'ailleurs le situer géographiquement d'une façon relativement précise: il se dressait à proximité de l'intersection de la Mésé et du Long Portique de Maurianos.[19]

Il vaut la peine de regarder d'aussi près que possible la famille à laquelle Grégoire s'agrège en quelque sorte à son arrivée dans la capitale. Le grand-père d'Olympias, Fl.Ablabios, avait été son *homo novus*. Né en Crète et d'humble origine,[20] il avait été employé dans les bureaux du gouverneur de sa province natale avant de gagner Constantinople et d'occuper au sénat de la Ville une place influente. Dès 324-326, il est vicaire du diocèse d'Asie, mais il accédera au faîte des honneurs en revêtant le consulat en 331 et en exerçant la fonction de préfet du prétoire de 329 à 337. Ablabios, qui figurait au premier plan des ministres de Constantin, fut éliminé par Constance assez vite. Exilé, puis impliqué dans un complot, il est exécuté à la fin de 337 ou au début de 338. La foi chrétienne d'Ablabios nous est garantie par Athanase lui-même.[21] Possesseur de domaines en Bithynie, il avait à Constantinople une maison que l'impératrice Placidia ne dédaignera pas plus tard, au dire de Synésios.[22]

Des deux enfants d'Ablabios, celui qui portait le nom de Séleucos est le père d'Olympias. Il est aux côtés de Julien en Bithynie vers 353. Probablement rhéteur en 356, il est chargé de mission par Constance en Euphratensis en 361. A l'encontre de son père, Séleucos est un païen ardent et il a peut-être été grand-prêtre en Cilicie. Aussi bien, il figure dans l'entourage de Julien qu'il accompagne dans son expédition en Perse. Il sera exilé en 364/365. La disparition de Julien a peut-être empêché la carrière de Séleucos d'être aussi brillante que celle de son père. Il portait néanmoins un titre d'*ex comitibus* probablement dû à une nomination en qualité de comte due à Julien. Il disparaît peu après 365. Il semble qu'il ait entrepris d'écrire une histoire de la campagne de Julien en Perse.[23]

Ainsi donc, lorsqu'à la fin de 378, Grégoire s'installe à Constantinople chez sa cousine Théodosie, il y trouve un héritage de souvenirs: le souvenir d'un préfet du prétoire chrétien victime de Constance, comme celui d'un comte païen qui avait pris la plume pour défendre le génie

militaire de l'Apostat. Le mari de Théodosie, — celui que nous appellerions volontiers Ablabios comme son grand-père —, était-il là pour l'accueillir? Si le Séleucos qui sera préfet du prétoire au Ve siècle est bien le neveu d'Olympias, ce haut fonctionnaire a dû voir le jour autour de 375, mais cela ne nous donne qu'un *terminus post quem* trop imprécis pour situer la date de la mort de son père. Dans sa lettre 193, lettre non datée, Grégoire s'excuse auprès de son correspondant, nommé Vitalianos,[24] de n'avoir pas assisté aux noces d'Olympias avec Nébridios. «Il convient écrit-il que ce mariage, comme tous les autres biens qui te sont échus, aboutisse à tout ce qu'il y a de meilleur et de conforme à nos communes prières».[25] Vitalianos, était donc le répondant d'Olympias à la date du mariage de cette dernière, c'est à dire en 384 ou 386. Cela ne prouve pas que le père d'Olympias soit mort avant le séjour de Grégoire à Constantinople. Si toutefois la bienfaitrice chez laquelle Grégoire nous dit, dans son Discours 24, être allé un jour se reposer à la campagne, était Théodosie,[26] une telle façon de parler supposerait acquis le veuvage de l'intéressée avant octobre 379, date de ce discours.

Il est temps d'en arriver à un membre de cette famille dont nous n'avons rien dit jusqu'à présent: il s'agit de la première Olympias, la fille du préfet du prétoire Fl.Ablabios.[27] Elle va nous ramener à notre point de départ. D'abord fiancée par Constance à son frère Constant, elle fut mariée par ce même Constance au roi d'Arménie, Arsace III, à une date qu'on a pu fixer à 354. Une jeune femme promise à un empereur et mariée à un roi, voilà qui situe bien un milieu social. Mais le plus important reste à découvrir: le roi d'Arménie s'était débarrassé par le poison de son épouse au bout de quelques années de mariage. La tante par alliance de Théodosie avait été empoisonnée par son Arménien de mari: ce sont là des choses qui laissent des traces dans les familles et qui peuvent faire broncher la plume d'un évêque.

Au delà de l'anecdote, le plus important de ce qui nous semble ressortir de ce qui vient d'être dit, ce n'est pas tant la parenté de Grégoire avec une famille proche du trône, c'est la place tenue dans la vie religieuse de Constantinople au cours d'un quart de siècle par la tante et par la nièce. La plus connue des deux était jusqu'à présent Olympias, grâce à sa proximité de Jean Chrysostome, mais c'est Théodosie qui a joué le rôle le plus décisif, puisque c'est elle qui a installé sur le siège épiscopal de la capitale le brillant orateur et le théologien impeccable de la Trinité qu'était son cousin Grégoire. Il n'est pas douteux que l'empereur Théodose ne devait qu'à lui-même son programme de restauration de l'ortho-

doxie nicéenne en Orient, mais c'est grâce á Théodosie qu'il trouva sur place à son entrée dans la capitale l'évêque qui lui avait préparé les voies et sur qui il pouvait s'appuyer. Sur les 45 discours que nous conservons de Grégoire, la moitié exactement n'aurait pas vu le jour si leur auteur n'était jamais allé à Constantinople.

NOTES

[1] *D.* 43, 17 (P.G. 36, 517 B).

[2] *Ibid.*

[3] Cf. Grégoire de Nysse, P.G. 46, 784 D-785 A.

[4] Le deuxième et le troisième éloge des Quarante martyrs ont été prononcés à Sébaste (P.G. 46, 749-756 et 757-772). Les Lettres 10 et 18 sont adressées à Otréos (cf éd. G. Pasquali, Leiden, 1959, p. 39-40 et 58-61).

[5] Dans une lettre à Flavien (qui porte le numéro 1 dans les éditions qui l'attribuent à Grégoire de Nysse et le numéro 249 selon la thèse plus probable qui la restitue à Grégoire de Nazianze), on peut voir Helladios accomplir une tournée pastorale en Arménie (cf Grégoire de Nazianze, *Lettres*, éd. P. Gallay, Paris, 1967.

[6] Cf. les lettres 99, 102, 103, 112, 122, 181 et 195.

[7] Cf. le début de la lettre 122, datée de 373.

[8] *Poèmes*, II, II, 1, *A Hellénios*, v, 277-280; 285-299; 359-360 (P.G. 37, 1471-1477).

[9] Sur les membres connus de cette famille, cf. P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze* (Lyon-Paris 1943) 250-251, à compléter par A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The prosopography of the later Roman empire*, t.I (Cambridge 1971) en particulier p. 1140.

[10] Cf. P. Gallay, *op.cit.*, 135.

[11] Le poème II, II, 6, *A Olympias*, v. 97-103, identifie expressément Théodosie comme la sœur d'Amphilochios d'Iconium et la tutrice d'Olympias (P.G. 37, 1549-1550).

[12] Cf. *D.* 26, 17 (P.G. 35, 1249 BC): οἶκος ... συγγενῶν τὸ σῶμα, συγγενῶν τὸ πνεῦμα.

[13] Le danger couru est souligné dans le passage cité à la note précédente.

[14] On se reportera à l'introduction donnée par A-M. Malingrev à son édition des *Lettres à Olympias* de Jean Chrysostome. S.C. 13 bis (Paris, 1968).

[15] Un stemma de cette famille a été dressé par A. H. M. Jones, *op.cit.*, 1132.

[16] Cf. Jones, s.v. Seleucus 2.

[17] *Ibid.*, s.v. Fl.Ablabius 4.

[18] *Ibid.*, s.v. Seleucus 1.

[19] Cf R. Janin, *La géographie de l'empire byzantin. I. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, t. III, *Les églises et les monastères* (Paris 1953) 26-29.

[20] On trouvera les références aux textes et documents relatifs à Fl.Ablabios et aux membres de sa famille dans la *Prosopographie* de Jones.

[21] *Fest.Ep.* IV, datée de 332.

[22] Synésios, *Ep.* 61.

[23] Du moins Libanios (*Ep.* 1508, datée de 365) l'invite-t-il à composer un tel ouvrage. Si celui-ci a vu le jour, Grégoire a pu en prendre connaissance aisément à Constantinople. On ne pourrait exclure que tel mouvement d'irritation contre les panégyristes de Julien résulte d'une addition tardive au texte des Discours IV-V, *Contre Julien*, composés dès 363-364.

[24] Le destinataire de cette lettre n'est pas Procope, comme l'indique Jones, s.v. Olympias 2, sur la foi de l'édition bénédictine.

[25] Tr. P. Gallay.

[26] *D.* 24, 1 (P.G. 35, 1172 B).

[27] Olympias 1 dans la classification de Jones.

34000 *Montpellier*, Clos Saint-Jacques, Rue Mas de Brousse

Vigiliae Christianae 38 (1984) 360-370, E. J. Brill, Leiden

GREGORY OF NYSSA'S APOLOGY FOR ALLEGORY

BY

RONALD E. HEINE

Gregory of Nyssa devotes the prologue of his *Commentary on the Song of Songs* to a succinct, but fully developed apology for the allegorical interpretation of Scripture.[1] This is not the only place he defends allegorical interpretation, but it is the only place he brings together all his arguments in one sustained defense. Scattered statements justifying the allegorical treatment of a particular passage of Scripture can be found in several of his works.[2]

I wish to focus attention on this prologue and show first how Gregory's apology for allegory is indebted to Origen, and second, to attempt to identify the opponents who elicited this apology.

Monique Alexandre has pointed out that Gregory gives four indicators for rejecting the literal sense of a text in the prologue to his *Commentary on the Song of Songs*: (1) theological impropriety, (2) physical or logical impossibility, (3) uselessness, and (4) immorality of the letter.[3] Similar reasons for rejecting the literal meaning of a text and searching for an allegorical meaning can be found in Origen and in Philo before him. These have been amply discussed in various modern works on the interpretation of the Bible in the early Church.[4] Gregory has obviously adopted these arguments from the Alexandrian school. I wish to call attention to a more original contribution Origen made to the defense of the allegorical approach to Scripture and show how important this argument was for Gregory's defense of the same. I mean Origen's appeal to Paul and to Pauline texts in his defense of allegory. Clement of Alexandria had also appealed to some of the same Pauline texts in his defense of allegory, but Paul is not the key figure for Clement that he is for Origen in the defense of allegorical interpretation.[5]

Origen was convinced, perhaps correctly,[6] that the apostle Paul was an allegorist. He begins his fifth homily on Exodus, which deals with the departure of the Israelites from Egypt, with a programmatic statement about the Christian interpretation of the Law.

> The apostle Paul, "teacher of the Gentiles in faith and truth," taught the Church which he gathered from the Gentiles how it ought to interpret the books of the Law. These books were received from others and were formery unknown to the Gentiles and were very strange. He feared that the Church, receiving foreign instructions and not knowing the principle of the instructions, would be in a state of confusion about the foreign document. For that reason he gives some examples of interpretation that we also might note similar things in other passages, lest we believe that by imitation of the text and document of the Jews we be made disciples.[7]

Origen then sets forth a literal reading of the departure from Egypt, the crossing of the sea and the early encampments, and states that this is the way the Jews understand the text. He juxtaposes Paul's interpretation of these events in 1 Cor 10,1-4, where Paul says the crossing of the sea was a baptism, the cloud was the Holy Spirit, and the rock which followed them was Christ. He concludes:

> What then are we to do who received such instructions about interpretation from Paul, teacher of the Church? Does it not seem right that we apply this kind of rule ... in a similar way in other passages? Or as some wish, should we forsake these things which such a great apostle taught and turn again to "Jewish fables"? It seems to me that if I differ from Paul in these matters I aid the enemies of Christ.[8]

This passage shows the key role Paul held in Origen's concept of the Christian approach to the Bible.[9] Paul's interpretation of passages from the Law should serve as models. The methodology seen in these models should be applied to all texts of the Law even if Paul himself did not treat them. Further, Paul's approach which the Christian exegete is to imitate is allegorical, or spiritual, as Origen prefers to call it. In his sixth homily on Genesis he asserts:

> If anyone wishes to hear and understand these words literally he ought to gather with the Jews rather than with the Christians. But if he wishes to be a Christian and a disciple of Paul, let him hear Paul saying that "the Law is spiritual" [and] declaring that these words are "allegorical" ...[10]

Origen has eight Pauline texts that he cites, sometimes individually, sometimes in groups, to justify his allegorical interpretations: Rom 7, 14; 1 Cor 2, 10; 2, 16 and 12 (quoted in that order); 9, 9-10; 10, 11; 2 Cor 3, 6; 3, 15-16; Gal 4, 24. These eight texts appear extensively in Origen's works and are distributed throughout his Alexandrian and Caesarean writings. For example, in *De Principiis* 4.2.1-9, where he sets forth the necessity of interpreting Scripture allegorically, he cites six of the eight texts: 1 Cor 2, 16.12; Rom 7, 14; Gal 4, 24; 1 Cor 9, 9-10; 10, 11; 2,10. In the ninth homily on Joshua, preached at Caesarea after he

had settled there permanently, Origen again cites six of these eight passages in close proximity to show how the Christian is to understand the Law: 2 Cor 3, 15-16; Rom 7, 14; 1 Cor 9, 9-10; Gal 4, 22-24; 2 Cor 3, 6; 1 Cor 2, 16.12.[11]

Of these eight Pauline texts, 1 Cor 2, 10 was especially important to Origen's justification of allegorical exegesis. He believed that since it was the Spirit which had implanted the spiritual meaning in the text of Scripture, only one led by the Spirit could understand the true meaning of Scripture.[12] 1 Cor 2, 10 was a pivotal text for this view.

There are some ambiguities in his use of this verse. He sometimes cites it in a situation in which he admits that he does not know the answer to a problem. He then appeals to Paul who knows because of the "Spirit of God which dwells in him" and who can, therefore, say confidently: "But God has given us a revelation through his Spirit. For the Spirit searches all things, even the depths of God."[13] This suggests that Origen sees some kind of difference between Paul's spiritual understanding and his own. Other passages, however, and they are more frequent, suggest that Origen believes his own interpretation of Scripture is guided by the Spirit. At the close of his second homily on Exodus he says: "Let us pray our Lord Jesus Christ that he himself might reveal and show us in what manner Moses is great and elevated. For he himself 'reveals' it to whom he wishes 'by the Holy Spirit.'"[14] In the fragments of Origen's comments on 1 Corinthians, he says on this verse: "It is the *Spirit* which is able to search *all things*. The soul of man cannot search all things, but the higher Spirit must come to be in us that, when he who searches *all things even the depths of God* has come to be in us and has been united with us, we with him may search *all things even the depths of God.*"[15] Whether Origen cites the verse as evidence for Paul's understanding of the deeper meanings in Scripture or as evidence for his own understanding of such meanings, 1 Cor 2, 10 is a crucial text for his understanding and justification of allegorical interpretation.

Gregory begins his apology for the allegorical interpretation of Scripture in the prologue to the *Commentary on the Song of Songs* by citing six of the eight Pauline texts which Origen used.

> For the great apostle also says the Law is spiritual (Rom 7, 14), and he also encompasses the historical narratives in the term law, since all the inspired Scripture is law to those who read it, instructing those who listen attentively not only by clear commands, but also by historical naratives ... He uses interpretation in accordance with his desire, looking to what is beneficial, and he does not bother about the name one

> ought to attach to the form of interpretation. But now he says he "changes his voice" (Gal 4, 20) when he is on the point of transforming the historical account into an indication of the dispensation concerning the covenants, then after mentioning the two children of Abraham ... he calls the spiritual sense concerning them an allegory (Gal 4, 24). Again, after he has narrated certain facts of the historical account, he says that they "happened to them figuratively, but they were written for our admonition" (1 Cor 10,11). And again, after he said that one should not muzzle the ox which threshes, he added that "God is not concerned about oxen, " but that it was written "especially for our sake" (1 Cor 9, 9-10). And there is a passage where he calls the more obscure comprehension and partial knowledge a mirror and a riddle (1 Cor 13, 12). And again he says the change from literal meanings to spiritual is a turning to the Lord and a removal of the veil (2 Cor 3, 16). But in all these different figures and names for spiritual interpretation he is describing one form of teaching to us, that one must by no means be concerned with the letter since the obvious meaning of the things which are said hinders us in many ways in the virtuous life, but we must pass over to the immaterial and spiritual interpretations so that more corporeal thoughts are changed to an intellectual and spiritual meaning, the more fleshly meaning of what is said having been shaken off like dust (Mt 10, 14).
>
> And he says, "The letter kills, but the spirit gives life" (2 Cor 3, 6), because in many passages the historical account does not provide examples of a good life if indeed we stop at the bare facts.[16]

This passage does not constitute the whole of Gregory's apology for allegory. He also appeals to the example of Jesus who used parables and enigmatic sayings in his teachings,[17] and, he makes a shorter appeal to some of the mysterious images and sayings in the prophets.[18] The passage does demonstrate, however, the importance of Paul's example as an interpreter of the Old Testament for Gregory and the influence of Origen in his appeal to Paul to justify the allegorical approach.

An even more interesting dependence on Origen can be seen in Gregory's use of 1 Cor 2,10 in relation to the understanding of Scripture. He does not use this verse in the prologue to the *Commentary on the Song of Songs*, but he does use it several times in the commentary itself and in the *Life of Moses* and the *Against Eunomius*.

Unlike Origen, he does not seem to regard his own interpretation to be guided by the Spirit as Paul's was. His more usual use of the verse is in relation to a difficult question which, he asserts on the basis of 1 Cor 2, 10, only those led by the Spirit can know. For example, in arguing against Eunomius' use of Proverbs 8, 22, Gregory says, "Now, to apprehend perfectly the sense of the passage before us, would seem to belong only to those who search out the depths by the aid of the Holy Spirit, and know how to speak in the Spirit the divine mysteries." He then disclaims such guidance for himself by adding: "Our account,

however, will only busy itself with the passage in question so far as not to leave its drift entirely unconsidered."[19]

In discussing Song of Songs 4, 13-15, Gregory distinguishes between applying his own reason to the interpretation of a text and those who can search out the depths by the Spirit. "But to know clearly what the true meaning is which these words signify would belong to that person alone who, according to the holy Paul, knows how to speak divine mysteries by the Spirit" (1 Cor 14, 2). After raising a series of questions about the verses, he adds: "But as I said before, those who are able to search out the depth of the wealth and wisdom and knowledge of God would know the true meaning of these words, but so that we may not be left behind without any taste and enjoyment at all of the good things lying before us in this passage, we will apply our reason (*logon*) to its meaning in a few words, making God himself the leader of our effort."[20] While Gregory claims some kind of divine guidance at the end of this statement, nevertheless, the statement as a whole sets him apart from those whom he would consider to be able to search out the depths of the meaning of a text by the Spirit.

Gregory's defense of allegory was strongly influenced by Origen. Paul, for Gregory as for Origen, provided the paradigm for how a Christian should interpret the Bible. Gregory's use of 1 Cor 2, 10, however, is different than Origen's use of the verse. Gregory understands the verse to make two points: (1) Scripture has a hidden spiritual meaning, and (2) one such as Paul who is guided by the Spirit knows what the spiritual meaning is. Gregory uses the verse to prove the first point, but he stops short of asserting that he has the spiritual understanding which Paul had.

The Opponents to Gregory's Allegorical Interpretation

The second aspect of Gregory's apology for allegory in the prologue to the *Commentary on the Song of Songs* that deserves attention is the fact that he appears to be addressing it to a rather clearly defined group of opponents. "Since it always seems good to certain clerics," he says, "to defend the literal meaning of Holy Scripture, and they do not grant that anything in it has been said symbolically and with an underlying meaning for our benefit, I think it is necessary first to defend myself about these matters to those who accuse us of such things."[21] He closes his defense by saying: "May these remarks of mine ... be written as a

kind of apology to those who lay it down that one ought not seek more from the divine words than the obvious meaning of the language".[22]

Can these opponents of Gregory's allegorical interpretation be identified? I think that, although we may not be able to give them faces, we can at least give them profiles.

One possible answer to the question of the identity of the opponents to Gregory's allegorical exegesis is that they were neo-Arians. Eunomius had made some exegetical points against Basil by taking certain passages literally. Gregory attacks Eunomius' exegesis of these specific passages in his *Against Eunomius*.

Eunomius had taken the statement of Wisdom in Proverbs 8, 22, "The Lord created me as the beginning of his work," joined it with Paul's statement in 1 Cor 1, 24, that Christ is "the wisdom of God," and concluded that Scripture showed that the Christ had been created. In attacking this exegesis Gregory calls Eunomius "a slave of the literal text who sits listening closely to the sound of the syllables, like the Jews." He argues, in contrast that Proverbs 8, 22, along with all proverbs, must contain a hidden meaning. In establishing his point he appeals to some of the arguments we noted earlier for the justification of allegory: the logical impossibility of taking it literally, and the theological impropriety of taking the text literally. He even manages to work in two of the Pauline texts for the justification of allegory: Gal 4, 20-24 and 1 Cor 2, 10.[23]

Gregory launches another strong attack on Eunomius in relation to his interpretation of Gn 1. He asserts that Eunomius "abides by the bare letter, and ... Judaizes, and has yet to learn that the Christian is a disciple not of the letter but of the Spirit (for the letter kills, says the Apostle, but the Spirit gives life), and quotes to us the bare literal reading of the words as though God himself pronounced them."[24]

These texts, and a few similar ones in the *Against Eunomius*,[25] show quite clearly that Gregory regarded Eunomius as a literalist. He attacks his literalism and argues for an alternate allegorical interpretation that will either support or, at least, not contradict Nicene orthodoxy. In doing this Gregory argues for the validity and necessity of allegorical interpretation. What these texts fail to show, however, is that Eunomius ever attacked the allegorism of Basil or Gregory.[26] There is no explicit evidence that would show that Eunomius had attacked allegorism in general. Gregory's attacks on Eunomius' literalism always involve specific passages of Scripture that are important texts for neo-Arian doctrines.

It is not impossible that Gregory had the neo-Arians in mind in his prologue to the *Commentary on the Song of Songs*. It seems to me, however, that a more probable set of antagonists to allegory in the late fourth century can be found in the Antiochene school of interpretation. This school was represented in the fourth century by Diodore of Tarsus and his two bright young students, John Chrysostom and Theodore, later bishop of Mopsuestia.

It is not necessary to argue that Diodore and his followers opposed allegorical interpretation and practiced a literal, historical interpretation of the Bible. Both Diodore and Theodore wrote treatises setting their approach to Biblical interpretation in opposition to the allegorical school.[27] Unfortunately, neither treatise has been preserved. All three of these men wrote extensively on the various books of the Bible. Diodore, who was Gregory's contemporary, is said to have commented on all the books of the Old Testament plus the Gospels, Acts, Romans, and 1 John.[28] Most of this is lost except some fragments on a few books of the Old Testament, and his recently published *Commentary on the Psalms*.[29]

Gregory had ample opportunity to know of Diodore's approach to the Bible. His brother Basil was a personal friend of Diodore.[30] Both Gregory and Diodore were present at the councils of Antoch in 379 and Constantinople in 381.

Three points of interest emerge when we investigate the views of Diodore and his students on allegory in relation to Gregory's apology.

First, some of the Pauline texts that Gregory had taken over from Origen for the defense of allegory figure in the attack of the Antiochene school on allegorical exegesis. Theodore of Mopsuestia says, in his comments on Gal 4, 24:

> There are some people who make it their business to pervert the meaning of the divine Scriptures ... They invent foolish tales of their own and give to their nonsense the name of 'allegory.' By using the apostle's word, they imagine that they have found a way to undermine the meaning of everything in Scripture—they keep on using the apostle's expression 'allegorical'. They do not realize what a difference there is between their use of the term and the apostle's use of it here.[31]

John Chrysostom asserts that Paul misused terminology in Gal 4, 24, and called a type an allegory. He says that Paul did not negate the historical significance of the Old Testament story.[32] Diodore, also, seems to have Gal 4, 24 in mind when he says: "For the apostle too nowhere nullified the literal sense when he brought in the spiritual sense

(*tēn theōrian*) also in relation to these things, having called the spiritual sense allegory, not because he was ignorant of the terms, but to teach that even if the term allegory be chosen for the thoughts, they[33] must take it according to the spiritual sense (*theōrian*), nowhere perverting the nature of the literal sense."[34]

The ninth century work of Isho'dad on the Psalms is supposed to represent the exegetical views of Theodore of Mopsuestia. In this work Isho'dad comments on 1 Cor 10, 11: "When Paul says that all these things took place for an example, he does not affirm that they were without value for those to whom they happened, those who are named, or that everything was done for us."[35]

Further, in Theodore's comments on Gal 4, 24, he says of those who take the allegorical approach to Scripture:

> If ... they are right and what is written is not a record of things that happened but is a pointer to some other profound truth in need of interpretation—some spiritual truth it may be, to use the phrase they like, *which they have grasped through being such spiritual people themselves* [emphasis mine]—then they must tell us by what means they have acquired these notions.[36]

The italicized clause sounds like a reference to the allegorists' use of 1 Cor 2, 10: "God has revealed it to us through the Spirit. For the Spirit searches all things even the depths of God."

From these few texts we can see that the Antiochene and Alexandrian schools of interpretation clashed over the use of Pauline texts to justify allegorical interpretation in the late fourth and early fifth centuries.

The second point of interest about Theodore's views on allegorical interpretation that relates to Gregory's prologue is that he denied even a typological interpretation to the Song of Songs. No work of his on this book has been preserved, but the Acts of the Second Council of Constantinople and some comments of Isho'dad show that he insisted that the Song of Songs must be taken literally as an account of Solomon's marriage to an Ethiopian princess.[37]

Theodore's views on the Song of Songs seem to have been more radical than those of most of the Antiochene school. Theodoret, a younger contemporary of Theodore and member of the Antiochene school in the fifth century, interprets the Song spiritually and, in the preface to his commentary, lists Diodore among the earlier Fathers who had so interpreted it.[38] Nevertheless, Theodore's views show that some in the Antiochene school treated the Song in an especially restricted literalistic sense. Gregory's statement that his critics "do not grant that

anything in it [Scripture] has been said symbolically and with an underlying meaning for our benefit"[39] would be especially relevant if he knew of a view similar to Theodore's on the Song of Songs among the Antiochene school.

One other point from Gregory's prologue suggests that he is responding to the Antiochene school of exegesis. The Antiochene school distinguished between *theoria* and allegory. Diodore stated it this way:

> We do not forbid the higher interpretation and *theoria*, for the historical narrative does not exclude it, but is, on the contrary, the basis and substructure of loftier insights ... We must, however, be on our guard against letting the *theoria* do away with the historical basis, for the result would then be, not *theoria*, but allegory.[40]

Gregory's usual term for spiritual exegesis is *theoria*. In the prologue to the *Commentary on the Song of Songs*, however, after pointing out that the meaning of some passages of Scripture does not lie on the surface, but has been concealed in underlying meanings and symbols, he says: "Someone might wish to call the anagogical *theoria* of these things either figurative unterpretation (*tropologian*) or allegory (*allēgorian*) or something else. We will not argue about the name, if only it be connected with helpful concepts."[41] Then he begins to cite the Pauline texts we noted earlier, and says of Paul: "He uses interpretation in accordance with his desire, looking to what is beneficial, and he does not bother about the name one ought to attach to the form of interpretation."[42] One of Gregory's purposes in citing the Pauline texts in his prologue, in addition to arguing for the validity of allegorical interpretation, appears to have been to show that Paul had several ways of referring to his spiritual interpretation of the Law. "In all these different figures and names for spiritual interpretation," Gregory says, "he [Paul] is describing one form of teaching to us, that one must by no means be concerned with the letter ..."[43] These arguments about the terminology to be used of spiritual exegesis point towards the kind of distinction between *theoria* and allegory made by Diodore and his school.

It seems to me that the "clerics" Gregory refers to in the prologue to his *Commentary on the Song of Songs* who defend the literal meaning of Scripture and deny that it has a symbolic meaning can best be understood to have been men who were influenced by Diodore and his school. The prologue to Gregory's *Commentary on the Song of Songs* then represents a clash between the Alexandrian and Antiochene schools

of Biblical interpretation in fourth century Cappadocia. Against this attack on allegorical interpretation from the Antiochene school Gregory marshalled the Pauline texts he had learned from Origen. These examples from Paul constituted his most authoritative defense for the allegorical interpretation of Scripture, and, it appears, provided one of the more problematic arguments for the Antiochene school.

NOTES

[1] *In cant.* 3-13. All references to Gregory's works are to page (and line) numbers in *Gregorii Nysseni Opera*, edited by W. Jaeger *et al.*, with the exception that the references to *c. Eun.* are to the book, part, and paragraph numbers in the same set.

[2] See, for example, *de virg.* 322; *in sextum Ps.* 197-198; *de vit. Mos.* 6, 33, 45, 47, 60, 67-68, 110-112; *in cant.* 225-227; *c. Eun.* 3.1.42.

[3] "La théorie de l'exégèse dans le de Hominis Opificio et l'In Hexaemeron," in *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, ed. M. Harl (Leiden 1971) 103-4.

[4] See, for example, R. M. Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (New York 1948) 76-7; R. M. Grant, *The Letter and the Spirit* (London 1957) 35; 90-104; L. Goppelt, *Typos*, trans. by D. G. Madvig (Grand Rapids, Mich. 1982 [German 1939]) 49-50.

[5] Clement cites Rom 7, 14 five times; 1 Cor 2, 10 three times; 1 Cor 2, 12 and 16 once; and 1 Cor 10,11 twice.

[6] See Grant, *Letter and Spirit*, 47-56.

[7] *Ex. Hom.* 5.1.

[8] Ibid.

[9] M. Harl, *Origène Philocalie 1-20 sur les écritures*, Sources chrétiennes 302 (Paris 1983) 42-157, in her excellent presentation of Origen's hermeneutic, calls attention to the importance of certain Pauline texts as models for Origen (1 Cor 9, 9-10; 10, 11; Gal 4, 24: pp. 119-121; cf. p. 189). She also argues that 1 Cor 2,13 provides Origen a key methodological rule for discovering the deeper meaning of a passage (141-145).

[10] *Gn. Hom.* 6.1.

[11] *Josh. Hom.* 9.8.

[12] See *De Princ.* 4.2.7.

[13] *Ex. Hom.* 4.2; cf. *De Princ.* 4.3.14.

[14] *Ex. Hom.* 2.4.

[15] C. Jenkins, "Origen on I Corinthians," *JTS* 6 (1905), 239. Cf. Origen, *Comm. Jn* . 6.44.228-229; 10.28(18).172-173; 10.39(23).266; *Comm. Cant.* 3.1.

[16] *In cant.* 5.10-7.5; cf. *in cant.* 225.20-227.6 where Gregory uses 1 Cor 9.9-10, Gal 4, 22, and Rom 7, 14 together to justify allegorical interpretation.

[17] *In cant.* 7.16-10.4.

[18] *In cant.* 11.8-12.9.

[19] *C. Eun.* 3.1.42; translation in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, second series, Vol V, 139-140, hereafter cited as NPNF, V. Cf. *c. Eun.* 3.10.9; *de Vit. Mos.* 91.2-14; 66.22-67.2.

[20] *In cant.* 278.17-279.4.

[21] *In cant.* 4.10-14.

[22] *In cant.* 12.20-13.3.

[23] *C. Eun.* 3.1.21-54.

[24] *C. Eun.* 2.199.

[25] See 2.423-455 (on Ps 147, 4); 3.10.1-17 (on Jn 20, 17); 3.3.1-69 (on Acts 2, 36).

[26] The closest suggestion to such an attack is Eunomius' attack on Basil's view of language which involved, among other things, a debate about the interpretation of Genesis 1. See *c. Eun.* 2.196ff. On the debate in general, see R. E. Heine, *Perfection in the Virtuous Life*, Patristic Monograph Series, No. 2 (Cambridge, Mass. 1975), 136-42.

[27] Grant, *A Short History*, 90.

[28] B. A. Altaner, *Patrology*, trans. H. Graef (New York 1961) 369.

[29] Jean-Marie Olivier, *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I: Commentarii in Psalmos I-L*, Corpus Christianorum, Series Graeca 6 (Turnhout, 1980). Hereafter cited as *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I.*

[30] See Basil, *Epistles* 99, 135, 160, 244.

[31] *Theodori Episcopi Mopsuestenii in Epistolas B. Pauli Commentarii*, ed. H. B. Swete, Vol 1 (Cambridge 1880) 73. Translation in *Documents in Early Christian Thought*, ed. M. Wiles and M. Santer (Cambridge 1975) 151. Hereafter cited as Swete, and Wiles and Santer.

[32] PG 61, 662.

[33] The participle *blaptontas*, which must modify the unexpressed indefinite subject, is plural. The following sentence shows that Diodore has in mind the numerous exegetes who practiced allegory in an unacceptable way.

[34] *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I*, 7.

[35] J. M. Vosté, "L'oeuvre exégétique de Theodore de Mopsueste au IIe concile de Constantinople," *Revue Biblique* 38 (1939) 547. Translation in Grant, *A Short History*, 92-3.

[36] Swete, 75; translation in Wiles and Santer, 152.

[37] Vosté, 394-5.

[38] PG 81, 32B.

[39] *In cant.* 4.11-13.

[40] Quoted by J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York 1960) 76-77, from *Praef. in pss.* (ed. L. Mariès, *Recherches de science religieuse*, 1919) 88. Cf. *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I*, 7.

[41] *In cant.* 4.6-9.

[42] *In cant.* 5.16-18.

[43] *In cant.* 6.12-15.

Lincoln Christian Seminary, *Lincoln*, Ill. 62656

Vigiliae Christianae 38 (1984) 371-384, E. J. Brill, Leiden

QUATRE FORMULES ÉNIGMATIQUES DANS L'EXÉGÈSE D'HILAIRE DE POITIERS

PAR

JEAN DOIGNON

L'édition critique que j'ai procurée en 1978-1979 du texte de l'*In Matthaeum* d'Hilaire de Poitiers[1] a suscité, de la part de recenseurs avertis, plusieurs observations du plus haut intérêt. Elles ont remis en question des choix de leçons que j'avais opérés et des interprétations que j'avais proposées, sans que j'aie pu m'en expliquer comme il le fallait. Je le fais ici à propos de plusieurs passages dont l'enjeu doctrinal est important. A cette partie de justification je joindrai une mise au point «offensive», qui jette plus qu'un doute sur le commentaire qui a été procuré d'une formule du *Traité des Mystères* par l'éditeur le plus récent.

I. La *religio* de la Chananéenne:

Le terme est employé par Hilaire à propos de l'état de «prosélyte» qu'il attribue dans l'*In Matthaeum* 15, 2-5 à la Chananéenne, personnage central de l'épisode raconté par *Matthieu* 15, 21-28.[2] Certes, on chercherait vainement le mot dans la recension mauriste de l'*In Matthaeum* reprise dans *PL* 9, mais, offert dans la tradition manuscrite par des témoins fort valables, il m'est apparu constituer la leçon qui rendait le mieux compte de l'argumentation d'Hilaire. Tel n'a pourtant pas été l'avis de M. Simonetti,[3] Mais comparons le texte de la *PL*, que l'on paraît regretter, et celui des *Sources Chrétiennes*, tel que je l'ai établi:

PL 9, c. 1004
Fuisse atque etiam esse penes Israel
proselytorum plebem fides certa est
quae de gentibus in legis opera
transcendit et uitae anterioris egressa

regionem peregrinae dominantisque legis
tamquam domo continebatur.

Sources Chrétiennes 258, p. 36
Fuisse atque etiam esse penes Israel
proselytorum plebem fides certa est
quae de gentibus in legis opera
transcendit et uitae statum anterioris
egressa

religione peregrinae dominantisque legis
tamquam domo continebatur.

La variante *religione* non seulement est la leçon la plus répandue dans la tradition manuscrite (*codd. E G S O Q X W Z Tu*[1])[4] et chez les éditeurs (tous jusqu'à la seconde édition de J. Gillot),[5] mais encore elle appartient à la série des cas remarquables où la famille β des mss[6] (à l'exception de la dissidence très typée constituée par les mss *M T Tu*[2])[7] est en accord avec *E*, témoin qui, dans la famille α[8], tient une place spéciale.[9] L'accord des autres témoins de α (*R P*) et de β (*M T Tu*[2]) au sujet de *regione*(*-nem RP*) est fortuite. Séparément, mais simultanément, des copistes, dans les familles α et β, ont réduit *religione* à *regione*, par une faute de transcription qui s'observe dans la tradition textuelle d'auteurs classiques.[10] Cette altération s'est accompagnée, pour nécessité syntaxique, d'une correction chez les témoins *R P*, où l'on lit *regionem* construit comme objet de *egressa* (= «sortie du pays de sa vie antérieure») et où l'on aboutit à un état du texte, adopté par les Mauristes et conservé dans *PL* 9, mais lourd de difficultés.

Elles naissent de la nécessité de procéder à des regroupements syntaxiques étrangers à la logique interne du texte. Si *regionem* a pour déterminant *uitae anterioris*, *domo* devient celui de *legis dominantis*; ce que n'a pu vouloir Hilaire qui dans *domus* visait la «maison d'Israël» (*Matth.* 15, 25); d'autre part, l'influence de *tamquam* s'étend au groupe *peregrinae dominantisque legis*, la phrase se traduisant en français: «elle était maintenue comme on l'est dans la maison d'une loi étrangère et tyrannique» et la valeur affective de la comparaison *tamquam domo* pour accompagner *contineo*[11] s'évanouissant de façon très dommageable, s'il est vrai que dans l'*In psalmum* 121, Hilaire souligne la nuance qu'introduit la présence au verset 3 du texte du Psaume d'un *ut* devant *ciuitas*.[12] De même en effet que «comme une cité» en dit plus que «une cité», il n'est pas indifférent que la Loi soit définie, non «une maison», mais «comme une maison», par la Chananéenne, qui y est une «brebis perdue».

Autre point faible de la défense que M. Simonetti présente du texte mauriste: il suppose qu'Hilaire écrivant *uitae anterioris regionem egressa* donne un sens moral à *regio*: «il dominio». Mais comment résister à l'interprétation obvie: «le pays», à laquelle conduit tout naturellement le mot *fines* du texte évangélique?[13] S'il est une note morale dont l'alliance *uitae anterioris regionem* serait porteuse, c'est à *uita anterior* qu'elle est attachée,[14] car la Chananéenne «est sortie» de la vie païenne: *ex gentibus in populi alterius nomen excedens* (*In Matth.* 15, 3).

A cette note morale la leçon *statum* conservée ou judicieusement restituée dans *E* apporte une résonance juridique, qui fait pendant à celle de *nomen* (= la «nationalité») dans la phrase citée. *Status* a beau être une variante du seul ms *E* — il en est d'autres dans l'*In Matthaeum* qui s'imposent au choix de l'éditeur[15] —, le mot n'est en rien une fantaisie d'un copiste imaginatif: il est parfaitement attesté dans le vocabulaire d'Hilaire (trois occurrences au sens juridique dans le *De Trinitate*,[16] auxquelles il faut joindre un emploi de *statura* avec même sens dans l'*In Constantium*[17]), il forme avec *uitae* une alliance de mots on ne peut plus usuelle,[18] enfin il est symétrique de *religio*, comme dans une phrase du *De legibus* de Cicéron.[19]

Si la leçon *status* n'est en rien invraisemblable, celle qui va de pair avec elle, *religione*, est en tout cas propice à la cohérence d'une exégèse dont on peut reconstituer ainsi le fil conducteur. Etrangère entrée en Israël, où elle est «comme dans une maison», la Chananéenne est «retenue» par «scrupule religieux» (*religione*) — une alliance classique[20] — envers une «loi étrangère et dominatrice», dont elle accomplit les *opera* (*in legis opera transcendit*). L'exégète en 4,24 a déjà mis en relation les (*legis*) *opera* — expression de Paul qui lui est familière[21] — avec l'attitude ritualiste[22] qu'il appelle *religio*: ... *cum ignorato aut neglecto opifice* religionem operibus *impertirentur*.

II. L'*inuidia* de la fille de la Chananéenne:

Un autre détail du commentaire de l'épisode de la Chananéenne chez Hilaire a reçu de ma part une interprétation qui a pu surprendre. La Chananéenne «demande du secours pour sa fille, c'est-à-dire, observe l'exégète, pour la foule prisonnière de la domination d'esprits impurs».[23] Cependant le Seigneur se tait, car il garde le privilège du salut pour Israël; comme ses disciples le supplient, il répond qu'il a été «envoyé aux brebis perdues d'Israël», réponse qui est ainsi commentée par l'exégète: *Arcanum ille paternae uoluntatis continens ouibus se perditis Israel missum esse respondit, ut absolute liqueret typum Ecclesiae Chananeae filiam continere*, cum illa posceret *quod aliis deferebatur, non quod non et gentibus impertienda salus esset, sed suis Dominus atque in sua uenerat, primitias ergo fidei ab his quibus erat ortus exspectans, ceteris deinceps apostolorum praedicatione saluandis* (*In Matth.* 15, 4).

Dans notre traduction française[24] de *cum illa posceret*, nous avons rapporté *illa* à *filia*, car il nous paraissait clair que la proposition conjonctive par *cum* ne peut avoir d'autre rôle que d'expliquer pourquoi «la fille» est le «type» de l'Eglise. Comment comprendre cependant qu'Hilaire dise de «la fille» — ou de l'Eglise — qu'«elle réclame ce qui était accordé à d'autres»? Bien que l'Evangile ne souffle mot d'une pareille attitude, le contexte du commentaire la rend plausible.

Il gravite autour de l'image des «chiens» et de l'idée d'*inuidia*. Après la phrase citée ci-dessus, on lit en effet: *Atque ideo ait*: «*Non licet accipere panem filiorum et dare canibus*». *Delatus Israel honor, adfectus in eum Dei cumulat* inuidiam, *iuxta quem plebs gentium accepit* canum *nomen*.

De quoi les païens — dont la fille de la Chananéenne est l'image,[25] les païens devant former l'Eglise — sont-ils «jaloux»? Du «testament» dont ils veulent avoir l'«héritage» (formule d'*In Psalm.* 121,8)[26] par un comportement que l'auteur de l'*In Matthaeum* a relevé en 9,6 en guise de commentaire à l'attitude de foi de l'hémorroïse: *Cuius fidem et constantiam Dominus laudauit, quia quod Israeli praeparabatur plebs gentium occupauit.*[27]

Mais comment expliquer que l'*inuidia* des païens soit liée à l'évocation de chiens grappilleurs? Au départ, il y a la représentation en 6,1 des païens comme des chiens «aboyeurs».[28] Or l'aboiement exprime, dans l'ordre moral, l'*inuidia*: *inuidia* (*circum*) *latrat*, écrivent, à la même époque qu'Hilaire, Optat et Ammien Marcellin;[29] car l'*inuidia* est revendicatrice (*inuidia clamo* ou *proclamo* est une *iunctura* bien attestée)[30] et l'aboiement manifeste une revendication, celle de la nourriture (*latratos ... cibos*, dit Martial).[31] Voilà, selon nous, par quel enchaînement de clichés Hilaire est parvenu à faire de la fille de la Chananéenne un doublet de l'hémorroïse, «réclamant» (*posco*) au titre de l'Eglise «ce qui était accordé à d'autres».

III. La «question» *de uxore* (*Matth.* 19,10):

Quelle «question» se pose aux yeux d'Hilaire dans le cadre du *sermo de uxore et repudio*, qui lui sert à embrasser le groupe des versets 3 à 12 du chapitre 19 de *Matthieu*? Pour pouvoir répondre valablement, c'est-à-dire en ne confondant pas les deux mots de *quaestio* et de *sermo*,[32] comme ont eu tendance à le faire P. Nautin et M. Perrin[33] dans les

observations que leur a inspirées mon interprétation du passage, réexaminons-le dans son ensemble:

> «*Tunc accesserunt ad eum Pharisaei temptantes eum et dicentes: Si licet homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa?*» (*Matth.* 19,3). *In eo* sermone *qui* de uxore et repudio *est occurrit illud aliter scriptum esse in Genesi quam nunc in praesens Dominus sit locutus. Illic enim sub uerbis Adae res omnis refertur, hic Dominus indicat ab eo qui et hominem figurauerit et mulierem fecerit omnia illa dicta esse. Sed nos secuti apostolicam auctoritatem, qui hoc mysterium grande esse professus est. se autem in Christo atque in Ecclesia accipere* (cf. *Eph.* 5, 32), *locum hunc sicuti est intactum relinquamus. Admonemus tamen legentem ut, quotienscumque* de hac eadem quaestione *se consulat, uerborum uirtutes et quibus Dominus responderit et quibus discipuli usi sint diligenter aduertat, Pauli autem apostoli de hoc adfectum uel silentis uel interdum sub aliis locis tractantis expendat. Nobis circa eunuchos sermo sit et uoluntas. Et in uno posuit naturam, in altero necessitatem, in tertio uoluntatem, naturam in eo qui ita nascitur, necessitatem in eo qui ita factus est, uoluntatem in illo qui spe regni caelestis talis esse decreuerit, cui nos similes effici, si tamen possimus, admonuit* (*in Matth.* 19,2).

L'attention du lecteur a beau être attirée au début sur le «développement relatif à l'épouse et à la répudiation». Hilaire, obéissant au mouvement de dégagement qu'opère le Christ dans sa réponse aux Pharisiens,[34] la détourne en vue d'une mise au point concernant *Eph.* 5, 32; dans ce verset, le «grand mystère» est la création de l'homme et de la femme, «os de mes os» a dit Adam d'après *Gen.* 2, 23.[35] Comme il ne faut pas le «traiter sans soin»,[36] Hilaire le laissera de côté ici tel qu'il est.[37] C'est seulement plus tard, dans le *Traité des Mystères*, que l'exégète éclairera par la résurrection des corps — point de vue qu'il esquisse déjà au chapitre 22 de l'*In Matthaeum*[38] — le *mysterium magnum* d'*Eph.* 5, 32: *Contuendum etiam illud est in Adae somno atque Euae corporatione occulti in Christo et in Ecclesia mysterii sacramentum* (cf. *Eph.* 5, 32); *in eo enim corporeae resurrectionis fides et ratio continetur*» (*myst.* 1, 5).

Jusque là Hilaire ne touchera pas au «développement» sur l'union de l'homme et de la femme, lequel procède de l'interrogation sur la répudiation, non point parce que l'exégète est embarrassé, comme le pense H. Crouzel,[39] mais parce que le sujet qui le préoccupe présentement n'est pas celui-là. Il entend s'appliquer à la péricope sur les eunuques (*Nobis circa eunuchos sermo sit et uoluntas*).[40] Il admet néanmoins que le lecteur «revienne[41] sur la question» (*quotienscumque de hac eadem quaestione se consulat*). Laquelle? Celle qui est en jeu dans la *causa hominis cum uxore*, fondement de la réponse du Seigneur aux Phari-

siens, de la réaction des disciples (cf. *Matth.* 19, 9-11),[42] des phrases enfin où Paul se déclare ou réserve son opinion. Cette «question», que «tous ne comprennent pas», est celle du profit d'avoir une épouse et du prix de la continence: Est-il «expédient de se marier»? (cf. *Matth.* 19, 10). C'est à cette «question», non à la casuistique du divorce (cf. *I Cor.* 7, 10-16), que Paul ou se dérobe[43] en écrivant par exemple: *De uirginibus autem praeceptum Domini non habeo* (*I Cor.* 7, 25 cité dans *In psalm.* 118, 14, 14) ou au contraire répond en recommandant la continence qui est la sienne: *Vellem autem omnes homines esse sicuti et me* (*I Cor.* 7, 7 cité dans *In psalm.* 127, 7).

La question *de uxore*, qui émerge du *sermo de uxore et repudio*, demeure donc une affaire de dosage d'intention dans la lecture des textes: *admonemus ... legentem ... adfectum ... expendat*. Ce qui, par contre, s'impose à l'attention d'Hilaire (*nobis ... sermo sit*), c'est l'enseignement du Christ sur la condition d'eunuque volontaire: «à ce dernier il nous a invités à ressembler, si cependant nous le pouvons».

IV. *Cognitio sanguinis* (*Tractatus mysteriorum* 1, 31) d'après *Ex.* 4, 9:

Un récent inventaire des emplois de *sanguis* chez Hilaire dressé par R. Ioacangeli[44] a négligé une occurrence du mot particulièrement délicate à interpréter. Elle figure dans le passage du *Traité des Mystères* où Hilaire commente les signes que Dieu a donnés de sa puissance (*Exode* 4,1-9). Après le double signe de la main qui contracte la lèpre, puis est guérie, Dieu en donne un troisième: *Quod si nec duobus quidem his signis crediderint neque audierint uocem tuam, sume aquam fluminis et effunde eam super aridam et quicquid hauseris de fluuio uertetur in sanguinem* (*Ex.* 4, 9 *uulg.*).

De cet ordre Hilaire dégage le sens dans les termes suivants: *Cum uero signo tertio aqua ex fluuio sumpta et in terram fusa sit* (*fit*?) *sanguis, sacramenti ratio miscetur his, si quidem qui per aquam abluti* in cognitionem sanguinis *transituri* (*myst.* 1, 31). La traduction française de J.-P. Brisson est très littérale: «Lorsque, dans un troisième signe, de l'eau tirée du fleuve est répandue sur la terre et changée en sang, une figure des rites sacramentels est mêlée à ces signes, puisque ceux qui ont été lavés par l'eau doivent en arriver à la connaissance du sang».[45] Calque mécanique de l'original latin, cette dernière formule est accompagnée d'une note qui entend l'expliciter: «Saint Hilaire voit dans ce troisième signe une figures des rites sacramentels du IVe siècle. Les nou-

veaux baptisés 'per aquam abluti' recevaient l'Eucharistie 'in cognitionem sint sanguinis transituri' après l'immersion baptismale».

La cohérence est parfaite entre la signification de «rites sacramentels» accordée à *sacramentum* — mais pourquoi le pluriel «rites»? — et l'application à l'Eucharistie de l'alliance *cognitio sanguinis*. Comment cependant souscrire à cette explication, quand on sait que les formules courantes, pour désigner l'Eucharistie, sont chez Hilaire: *sacramentum communicatae carnis et sanguinis* ou *sacramentum carnis et sanguinis naturalis communionis* (*trin.* 8, 15-17)?[46] «Communiqué», en étant «bu» (*haustus*: *trin.* 8, 14)[47], le sang du calice n'est nulle part présenté comme «connu». Le mot *cognitio*, dans ces conditions, doit-il s'entendre, dans le texte d'Hilaire, d'une «connaissance»?[48] Et *sacramentum* signifie-t-il bien «rite sacramentel»?

En écartant ces questions, J.-P. Brisson nous paraît s'être enfermé dans un schéma catéchétique qui remonte à Paul et qui a engendré une ample floraison d'exhortations spirituelles de Cyprien à Ambroise.[49] L'auteur de *I Cor.* 10, 1-5 présente une interprétation «typologique» destinée à l'instruction (cf. *I Cor.* 10, 11) des hauts faits de l'Exode (passage de la Mer Rouge, épisodes de la manne et de l'eau jaillie du rocher), voyant en eux, à la lumière du Christ, la figure du Baptême et de l'Eucharistie.[50] Joints l'un à l'autre depuis ce paradigme exégétique de Paul, les deux sacrements sont présentés, dans la catéchèse patristique, comme les étapes étroitement solidaires de l'initiation chrétienne.

Pour ne retenir que les jalons les plus significatifs de la tradition latine, citons cette phrase dépouillée de l'*Epist.* 63, 8 de Cyprien: *Sic baptizatis et spiritum sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini peruenitur* ou ce développement emphatique d'un *tractatus* (1,24) de Zénon de Vérone, où le banquet eucharistique est donné comme la célébration de la naissance qui vient de s'accomplir dans la fontaine baptismale: *Post lactei fontis lauacro uitali in spem immortalitatis animas pullulantes, ex quo qui eratis aetate diuersi, diuersi natione, subito germani fratres, subito una geniti emersistis infantes, hortor uos natiuitatis tantae festa laeta celebrare conuiuio.*[51] On s'élève encore d'un ton avec Ambroise, lorsque, dans le *De mysteriis*, il enrichit de réminiscences bibliques le dessin qu'il trace d'un mouvement ascensionnel conduisant les initiés du Baptême à l'Eucharistie:[52] «Ainsi lavé et orné d'une riche parure, le peuple s'avance vers les autels du Christ en disant: *J'approcherai de l'autel de Dieu, de Dieu qui réjouit ma jeunesse* (*Ps.* 42, 4). Il a déposé les dépouilles de l'ancienne erreur, sa jeunesse est renouvelée

comme celle de l'aigle (cf. *Ps.* 102, 5), il se hâte d'approcher de ce banquet céleste. Il vient donc et voyant le saint autel tout paré, il s'écrie: *Tu as préparé devant moi une table* (*Ps.* 22, 5)» (trad.fr.B.Botte).[53]

A la faveur de l'élan lyrique, la parure littéraire l'a emporté, chez Ambroise, sur la doctrine. Celle-ci est au contraire toujours au premier plan chez Hilaire, lequel ne laisse jamais entendre qu'il conçoit, au niveau théologique, une connexion entre le Baptême et l'Eucharistie. Pourtant, dans son exégèse du *Ps.* 64, il relève au verset 10 deux images en enfilade qui lui suggèrent l'idée des deux sacrements: *flumen Dei repletum est aqua, parasti cibum illorum*, mais le commentaire qu'il en donne ne fait apparaître entre elles aucun autre lien que celui d'une énumération: *In nos ex illo uitae fonte fluuius Dei aqua repletus infunditur; habemus etiam et cibum paratum; et quis hic cibus est?* (*In psalm.* 64, 14).

Il existe au contraire un lien d'unité entre les signes qui sont proposés dans *Ex.* 4, 6-9: «il se mêle à ces détails une raison mystérieuse» (*sacramenti ratio his miscetur*), écrit Hilaire, mais la formule par laquelle il l'explicite («si du moins ceux qui ont été lavés par l'eau doivent passer au jugement du sang») ne vise pas la succession de ce que J.-P. Brisson appelle les «rites sacramentels».

Le «passage» de l'eau au sang marque un progrès dans la voie de la purification.[54] A rendre compte d'un *profectus* en effet sert le verbe *transeo*[55] dans l'*In Matthaeum*, où il accompagne l'idée de la «spiritualisation» du corps, qui s'accomplit ou ne s'accomplit pas lors du jugement final. Ce *profectus* est un avantage (*potius*) qui permet à la «substance» de l'âme de n'être plus «alourdie» par le corps.[56] Il y a quelque chose d'analogue qui se passe à la faveur du *transitus* évoqué par l'auteur du *Traité des Mystères*: en «passant» de l'eau au sang, on avance, non sans accomplir ce qui est déjà en cours: le premier baptême dans l'eau en appelle un «second» dans le sang.[57] Tel est le thème que développe le *De baptismo* de Tertullien, où l'on lit en relation avec le mystère de l'eau et du sang jaillis du côté du Christ en croix: *Est quidem nobis etiam secundum lauacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet, de quo Dominus*: «*Habeo, inquit, baptismo tingui*», *cum iam tinctus fuisset. Venerat enim «per aquam et sanguinem» sicut Iohannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur. Proinde nos facere aqua uocatos sanguine electos hos duos baptismos de uulnere percussi lateris emisit, quia qui in sanguinem eius crederent aqua lauarentur, qui aqua lauissent et sanguinem oporterent.* (*bapt.* 16, 1-2).[58] Le bouquet final est

constitué d'une *commutatio*, dont le second membre esquisse le profil de l'enchaînement, par lequel, selon Hilaire, on «passe» de la purification par l'eau au «jugement du sang».

Il reste à justifier le sens de «jugement» donné à *cognitio*. Synonyme de *iudicium* chez Hilaire, comme chez Cyprien,[59] la *cognitio* constitue le critère (*examen*) de la «justification» (*probatio*),[60] dont l'un des fondements, pour l'auteur du *Tractatus in psalmum 118*, est le sang versé par le martyr, à côté de la «décantation par le feu»: «*Adhuc habeo aliud baptisma baptizari*» (*Lc* 12,50). *Est ergo, quantum licet existimare, perfectae illius emendatio puritatis etiam post baptismi aquas reposita, quae nos sancti spiritus sanctificet aduentu, quae* iudicii igni *nos decoquet, quae per mortis iniuriam a labe morticinae et societate purgabit, quae* martyrii passione deuoto ac fideli sanguine abluet (*In psalm.* 118, 3, 5).

Dernière remarque: la construction prégnante *cognitio sanguinis* est coulée sur le modèle de la formule biblique,[61] de portée eschatologique elle aussi, dont se sert Hilaire: *iudicium mortis*.[62]

V. Conclusion:

L'alliance de mots *cognitio sanguinis* du *Traité des Mystères* doit être mise en relation avec la notion de «baptême de sang» qui a été largement exploitée par Tertullien et Cyprien dans le cadre d'une promotion du baptême d'eau «parfait» par le «second baptême». C'est ce cadre qu'utilise Hilaire pour embrasser le complexe formé par la séquence eau-sang dans *Exode* 4, 9 et dont il fait la clé d'une unité exégétique, d'une *ratio sacramenti* imbriquée (*miscetur*)[63] dans la réalité matérielle de l'aspersion du sang prescrite par Dieu. Ce serait méconnaître l'appartenance de *sacramentum* au lexique hilarien de l'explication typologique que de plaquer sur ce terme quelque référence au «sacrement eucharistique«, comme l'a fait J.-P. Brisson.

D'une façon générale, face aux nombreuses *quaestiones uexatae* que soulève le texte d'Hilaire, il convient de se dégager de «lectures» trop faciles et apparemment obvies. Nous venons de le voir, non seulement à propos de l'examen de la formule énigmatique *cognitio sanguinis*, mais encore à l'occasion de l'interprétation qu'il faut donner d'expressions prégnantes recueillies aux chapitres 15 et 19 de l'*In Matthaeum*: la *religio* de la Chananéenne, l'*inuidia* des païens, la «question *de uxore*».

NOTES

[1] *Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu* I-II, *SChr* 254-258, Paris, 1978-1979.

[2] Panorama d'ensemble de la structure et des problèmes de l'épisode au regard de la critique biblique dans T. Levison, *La pericopa della Cananea Mt 15, 21-28*, dans *Riv.Biblica* 19, 1971, p. 274-325; J. Légasse, *L'épisode de la Cananéenne d'après Mt 15, 21-28*, dans *BLE* 73, 1972, p. 21-40.

[3] M. Simonetti, *Su una recente edizione del «Commento a Matteo» di Ilario di Poitiers*, dans *Augustinianum* 19, 1979, p. 527-530.

[4] Explication des sigles: *E* = *Excubiensis*, Grenoble, Bibl. mun. 263 (428), XII s.; *G* = *Guelferbytanus*, Wolfenbüttel, Herzog-August Bibliothek, lat. 4119 (Weissenburg 35), IXe s.; *S* = *Sigilleriensis*, Paris, Bibl. Nat. lat. 9520, IXe s.; *O* = *Oxoniensis*, Oxford, Bodleian Library 5256 (24), Marshall 21, XIIe s.; *Q* = *Ambianensis*, Paris, Bibl. Ste Geneviève, 71, XIIe s.; *X* = *Trecensis*, Troyes, Bibl. mun. 1222, XIIe s.; *W* = *Vindobonensis*, Wien, Nationalbibl. lat. 1017 (Theol. 375), XIIIe s.; *Z* = *Zwettlensis*, Zwettl, Bibl. des Stiftes 240, XIIIe s.; *Tu* = *Turonensis alter*, Tours, Bibl. mun. 263, XIe s. Nous avons groupé les mss *O Q X W Z* à la suite de *S*, à la famille duquel ils appartiennent: cf. notre *Introduction, SChr* 254, p. 69.

[5] C'est à dire Josse Bade 1510, Erasme 1523, Martin Lipse 1570, Gillot[1] 1572: cf. notre *Introduction*, *SChr* 254, p. 57-58.

[6] Représentée par les mss suivants que nous avons retenus pour notre édition: *A* = *Atrebatensis*, Arras, Bibl. mun. 700 (catal. 628), IXe-Xe s.; *G* cf. n. 4; *M* = *Michaelinus*, Avranches, Bibl. mun. 58, X Ie s.; *S* cf. n. 4; *T* = *Turonensis primus*, Tours, Bibl. mun. 262, IXe s.: cf. notre *Introduction*, p. 48-51. *A* fait défaut pour *In Matth.* 15, 2.

[7] Cf. notre *Introduction*, p. 65-66.

[8] Représentée par les mss suivants que nous avons retenus: *L* = *Laureshamensis*, Vatican, *Palatinus lat.* 167, IXe-Xe s.; *R* = *Reginensis*, Vatican, *Reg. lat.* 314 a, XIe s.; *E* cf. n. 4; *P* = *Parisinus*, Paris, Bibl. Nat. lat. 2083, XIIIe-XIVe s, *L* fait défaut à partir du chapitre 14.

[9] Cf. notre *Introduction*, p. 65.

[10] Ainsi Cicéron, *nat. deor.* 2, 8; Sénèque, *epist.* 65, 6; Augustin, *c. Acad.* 2, 2, 5. Sur le phénomène général de la disparition d'une syllabe par confusion (ainsi *religio* lu *regio*), on se reportera à L. Havet, *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Paris, 1911, p. 133, n°468.

[11] *Domo contineor* évoque la protection d'un foyer: cf. Ov. *epist.* 14,3: «clausa domo teneor»; Aug. *ciu.* 19, 5: «Qui porro inter se amiciores solent esse uel debent quam qui una etiam continentur domo?»

[12] Cf. Hil. *in psalm.* 121, 4: »Ac ne conuenire quicquam horum in eam Hierusalem quae terrena fuit existimaretur, id consecutum est: *Hierusalem quae aedificatur ut ciuitas.* Non ciuitas, sed ut ciuitas».

[13] *Matth.* 15, 22 cité dans Hil. *in Matth.* 15, 2: «Et ecce mulier Chananaea a *finibus* illis egressa clamauit».

[14] La «vie antérieure» est celle du «vieil homme», qu'Hilaire oppose à la «vie dans la nouveauté de l'Esprit» (*qui ... Spiritus nouitate uicturus*) dans *in Matth.* 10, 25.

[15] Nous les avons signalés dans notre *Introduction*, p. 71 n. 2. M. Simonetti, *art. cité*, p. 528-530 conteste un certain nombre de ces leçons particulières de *E*, auxquelles nous nous sommes ralliés, mais ses arguments ne sont pas toujours dirimants. C'est le cas entre

autres de la variante (*non*) *indigne* en *in Matth.* 10, 6, que M. Simonetti, suivi par R. Palla dans sa recension de mon *Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu*, dans *A N S P*, ser. 3, 11, 1983, p. 1314, me reproche d'avoir préféré à la leçon (*non*) *indigi* des autres témoins. Est-il sûr, comme l'affirme M.S., que *iura*, dans le groupe de mots *potestatis extraneae iura* puisse être un accusatif de relation dépendant de cet *indigi*, lequel adjectif est construit avec le génitif en 29,2? Le scribe du modèle des mss *P R* en est si peu convaincu qu'il a ajouté un *quaerere*, conservé par les Mauristes et la *P L*, pour servir d'objet à (*non*) *indigi*.

[16] Cf. Hil. *trin.* 2, 15: «Statum uerbi et nomen exspecta» (on notera l'alliance *status nomen*); 11, 28: «Finis itaque est manendi immobilis ad quem tenditur status»; 12, 49: «... atque ita creatam (sapientiam), ut fundatam se ante saecula edoceret ne adsumptae illius uarie ac frequenter creationis sacramentum demutasse naturam uideretur, cum fundationis firmitas conuellendi status non reciperet perturbationem».

[17] *Statura* est un doublet de *status* dans *in Const.* 21: «Quod autem in similitudine carnis peccati est (Filius), hominis sit similitudo, dum in hominis statura est».

[18] On la trouve par exemple dans Cic. *Balb.* 7, 18; *Verr.* 2, 2, 10; *ad Fam.* 9, 64; Nepos, *Dion.* 4, 5; Sen. *tranq.an.* 2, 6.

[19] Cf. Cic. *leg.* 2, 30: «Quod sequitur uero non solum ad religionem pertinet sed etiam ad ciuitatis statum».

[20] Cf. Cic. *dom.* 104; «religione contineri»; *leg.* 2, 55: «quo tempore incipiat sepulcrum esse et religione teneatur».

[21] *Legis opera* se trouve dans *Rom.* 3, 20; 3, 28; *Gal.* 2, 16; 3, 5. Hilaire reprend la formule (avec la variante *opus legis*) dans *in Matth.* 2, 4; 4, 20; 16, 3.

[22] Cf. Hil. *in Matth.* 24, 6: «Igitur redarguit quod aurum templi et dona altaris pro *sacramentorum religione* uenerarentur»; *in psalm.* 131, 12: «Superius ubi *sacramenti religio* commemoratur unus iurauit ac uouit».

[23] Cf. Hil. *in Matth.* 15, 4: «Ipsa quidem curatione iam non eget, quae Christum et Dominum et Dauid filium confitetur, sed filiae suae, plebi uidelicet gentium dominatu immundorum spirituum occupatae opem poscit. Dominus tacet silentii patientia Israel priuilegium salutis reseruans». L'exégèse moderne défend encore cette explication: cf. J. Jeremias, *Jésus et les païens*, trad. fr. de J. Carrère (*Cahiers théologiques* 39), Paris, 1956, p. 24.

[24] Cf. *Sur Matthieu* II, *SChr* 258, p. 39: «Lui qui renfermait le mystère de la volonté du Père répondit qu'il avait été envoyé aux brebis perdues d'Israël, pour qu'il fût d'une clarté évidente que la fille de la Chananéenne portait en elle la figure de l'Eglise, *elle qui réclamait* ce qui était accordé à d'autres; non que le salut ne dût pas aussi être donné aux païens, mais le Seigneur était venu pour les siens et chez lui, et il attendait donc les prémices de la foi de ceux dont il était sorti, les autres devant être sauvés ensuite par la prédication des apôtres».

[25] Cf. la formule citée *supra* n. 23: «filiae suae, plebi uidelicet gentium ... opem poscit».

[26] Cf. Hil. *in psalm.* 121, 8: «Illi (Israeli) promissum est, hae (tribus Domini = gentes) obtinent; illi testamentumn, sed harum *hereditas* est».

[27] Une longue accumulation d'antithèses développe dans *in Matth.* 11, 7 le même schéma: «Aliis Christus praedicatur et ab aliis agnoscitur, aliis nascitur et ab aliis diligitur. Sua enim respuunt, aliena suscipiunt, proprii insectantur, complectuntur inimici. Hereditatem adoptio expetit, familia reicit; testamentum filii repudiant, serui recognoscunt». Cf. *in psalm.* 2, 46: «*A diebus autem Iohannis regnum caelorum uim patitur et uim facientes*

diripiunt illud (*Matth.* 11, 12), quia, cum regni caelestis possessio Israeli praedicaretur, fides tamen gentium possessionem hanc sibi Israel diffidente praeriperet».

[28] Cf. Hil. *in Matth.* 6, 1: «Canes enim de oblatrandi aduersus Deum rabie gentes sunt nuncupatae».

[29] Cf. Optat. 3, 6: «Et ex ipsis nominibus contra unitatem inconsiderate rabida latrat inuidia»; Amm. 16, 6, 1: «In comitatu uero Augusti circumlatrabat Arbitionem inuidia».

[30] Cf. Petron. 14, 6: «Contra nos perturbati, ne uideremur nihil agere, et ipsi scissam et sordidam tenere coepimus tunicam atque *eadem inuidia proclamare*, nostra esse spolia quae illi possiderent»; Tert. *orat.* 5, 3: «*Clamant* ad Dominum *inuidia* animae martyrum sub altari: 'Quonam usque non ulcisceris, Domine, sanguinem nostrum de incolis terrae' (*Apoc.* 5, 9)». Exemple d'*inuidia* réclamant de la nourriture dans Quint. *decl.* 283: «Quid mihi hanc inuidiam facis, ut, cum habeas patrem, cibum ab aliis petas?»

[31] Mart, 4, 53, 6: «(Cynico) dat latratos obuia turba cibos».

[32] Les *quaestiones* naissent d'une lecture attentive du texte évangélique: cf. notre *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris, 1971, p. 332-341. Le *sermo* est une section du texte évangélique donnant lieu à une «lecture» continue: cf. *ibid.* p. 250-252.

[33] M. Perrin, recension de *Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu I-II*, dans *MSR* 38, 1982, p. 146; P. Nautin, recension de *Hilaire de Poitiers, Sur Matthieu I-II*, dans *RHR*, 198, 1981, p. 85, qui écrit: «Il me paraît obvie que l'*haec eadem quaestio* est la question qui a été posée à Jésus dans le lemme, c'est-à-dire celle du divorce».

[34] P. Bonnard, *L'Evangile selon St Matthieu* (*Comm. du N.T.* 1), Neuchâtel, 1970, p. 281 remarque que Jésus, par sa réponse, sort du cadre de la «discussion entre spécialistes», où les Pharisiens voulaient l'enfermer.

[35] De *Gen.* 2, 23 la formule *hoc mysterium magnum est* en *Ephes.* 5, 32 est le commentaire d'après Hilaire dans *in psalm.* 138, 29: «Os Christi ecclesiam esse et prophetica et apostolica auctoritas est. Nam cum secundum ea quae in Genesi dicta sunt de Adam atque Eua apostolus tractaret, ita ait: *Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea* (*Gen.* 2, 23), ad expositionem dicti huius adiecit dicens: *Hoc mysterium magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia* (*Eph.* 5, 32)».

[36] Cf. Hil. *in Matth.* 22, 3: «... id quod sub persona Adae ad Euam dictum est, quia sacramentum magnum sit, ne incuriose relinquatur».

[37] Tel est le sens d'*intactus* appliqué à un *locus*, comme le montre cette phrase de Quintilien, *inst.* 12, 10, 49: «Quocirca mihi ne hic quidem locus intactus est omittendus».

[38] Cf. *in Matth.* 22, 3: «Et in hoc quidem loco admonebimus ita, ut et in superiore ubi de repudii condicione tractatum est, diligenter quae de ratione resurrectionis significata sunt contueri». Le *superior locus* est le développement dont nous nous occupons ici: le Christ y répond à la question relative à la *repudii condicio* en «traitant» de l'union de l'homme et de la femme dans la perspective de la résurrection: «Et *erunt* duo in carne una» (*Matth.* 19, 5).

[39] Cf. H. Crouzel, *Le remariage après séparation chez les Pères latins*, dans *BLE* 75, 1974, p. 201.

[40] *Matth.* 19, 12 (*uulg.*): «Sunt enim eunuchi qui de matris utero sic nati sunt et sunt eunuchi qui facti sunt ab hominibus et sunt eunuchi qui se ipsos castrauerunt propter regnum caelorum». Qui potest capere capiat».

[41] *Idem* a la valeur d'*idem rursus* comme dans Nep.*Them.* 9, 3; Liv. 5, 4, 5; Hor. *Carm.* 2, 10, 22 et passim.

[42] *Matth.* 19, 9-11 (*uulg.*): «Dico autem uobis quia quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem et aliam duxerit moechatur et qui dimissam duxerit moechatur. Dicunt ei discipuli eius: Si ita est causa hominis cum uxore, non expedit nubere. Qui dixit illis: Non omnes capiunt uerbum istud, sed quibus datum est».

[43] P. Nautin, *Divorce et remariage dans la tradition de l'Eglise latine*, dans *Rec SR* 62, 1974, p. 25 situe ce qu'Hilaire appelle le «silence» de Paul en *I Cor.* 7, 11 où «l'apôtre ne dit pas pour le mari comme pour la femme: qu'il reste non marié ou qu'il se réconcilie avec son épouse». Pour suivre P.N. il faut faire le détour de commentaire sur *I Cor.* de l'Ambrosiaster (*ibid.* p. 24), où se trouve cette explication, qui serait venue à Hilaire aussi de l'héritage perdu de Victorin de Poetovio. L'hypothèse est invérifiable.

[44] Cf. R. Iacoangeli, «*Sacramentum carnis, sanguinis, gloriae*» *in S. Ilario di Poitiers*, dans *Atti della seconda Settimana di studio* «*Sangue e Antropologia biblica nella Patristica*», Roma 23-28 novembre 1981, I, Roma, 1982, p. 516-523.

[45] Trad. J.-P. Brisson, *Hilaire de Poitiers. Traité des Mystères*, *SChr* 19 bis, Paris, 1967, p. 127.

[46] Cf. *trin.* 8, 15: «Quam autem in eo per sacramentum communicatae carnis et sanguinis simus ipse testatur dicens ... »; *ibid.* 8, 17: «... tamquam nobis ad Filium et per Filium ad Patrem obsequio tantum ac uoluntate religionis unitis nulla per sacramentum carnis et sanguinis naturalis communionis proprietas indulgeretur». Sur la théologie eucharistique d'Hilaire, cf. J. Doignon, «*Vere sub mysterio*». *Un nœud de notions relatif à la communion eucharistique chez Hilaire de Poitiers*, dans «*Mens concordet uoci*» *pour Mgr A. G. Martimort*, Tournai-Paris, 1983, p. 465-470.

[47] Cf. *trin.* 8, 14: «Et haec (caro et sanguis) accepta atque hausta id efficiunt ut et nos in Christo et Christus in nobis sit.

[48] Dans *in psalm.* 145, 5, Hilaire rattache la «connaissance de Dieu» à des «aliments spirituels (*spiritales cibi*), mais il s'agit de l'*esca praedicationis* servie par la *mensa lectionum dominicarum* que l'*in psalm.* 127, 10 distingue de façon très nette de la *mensa Domini*, *ex qua cibum sumimus*, *panis scilicet uiui*.

[49] Cf. P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Eglise* (*Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis* 10, Leipzig-Uppsala 1942, p. 135-145.

[50] Cf. G. Martelet, *Sacrements, figures, exhortation en I Cor. X, 11*, dans *Rec SR* 44, 1956, p. 323-359. Bibliographie récente dans Ch. Perrot, *Les exemples du désert (I Cor. 10, 6-11)*, dans *N T S* 29, 1983, p. 450.

[51] Nous avons étudié en détail les suggestions littéraires, liturgiques et doctrinales de cette page dans «*Refrigerium*» *et catéchèse à Vérone au IVe siècle*, dans *Hommages à Marcel Renard* II, *Coll. Latomus* 102, Bruxelles, 1969, p. 220-239 (+ 3 fig.).

[52] Bien mis en relief par R. Johanny, *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan* (*Théologie hist.* 9), Paris, 1968, p. 170-179.

[53] Ambr. *myst.* 8, 43: «His abluta plebs diues insignibus ad Christi contendit altaria dicens: *Et introibo ad altare Dei, ad Deum qui laetificat iuuentutem meam*. Depositis enim inueterati erroris exuuiis, renouata in aquilae iuuentute, caeleste illud festinat adire conuiuium. Venit igitur et uidens sacrosanctum altare compositum exclamans ait: *Parasti in conspectu meo mensam*».

[54] Le rite du sang versé sur de l'eau prend une signification cathartique dans le Christ selon Orig.-Rufin. *hom. in Leu.* 8, 10: «... non quo per haec iterandam baptismi gratiam sentiamus, sed quod omnis *purificatio* peccatorum, etiam haec quae per paenitentiam quaeritur, illius ope indiget de cuius latere aqua processit et sanguis (cf. *Io.* 19, 34)».

[55] Cf. le rapprochement des deux termes dans Hil. *trin.* 5, 1 paraphrasant *I Cor.* 1, 20 et 1, 25: «Sed ad diuinae sapientiae intellegentiam humanus sensus imprudens et secundum caelestem prudentiam stultus iuxta infirmitates suas sentit et iuxta imbecillitatem naturae suae sapit, stultus sibi futurus ut Deo sapiat, scilicet ut sensus sui inopiam intellegens et Dei sapientiam consectans non secundum humanam sapientiam prudens sit, sed secundum quod ad Deum *proficit* sapiat in Dei sapientiam ex recognita mundi stultitia *transiturus*».

[56] Cf. Hil. *in Matth.* 10, 19 (commentaire de *Matth.* 10, 29: sur les deux passereaux qui «ne tombent pas au sol»): «Quemadmodum autem si euolarent, unum essent ... et grauitas illa terrenae materiae in *profectum* et substantiam animae aboleretur fieretque corpus *potius* spiritale, ita ...».

[57] Il est souvent évoqué chez Tertullien: *aliud baptisma* (*pudic.* 22, 9); *secunda intinctio* (*patient.* 13, 7); *secundum lauacrum* (*bapt.* 16, 1); *secunda regeneratio* (*Scorp.* 6, 11). Pour Cyprien, «second» implique un surcroit de valeur (c'est déjà l'idée hilarienne du *profectus*): cf. *Fort. praef.* 4: «Nos tantum qui Domino permittente primum baptisma credentibus dedimus ad aliud quoque singulos praeparemus insinuantes et docentes hoc esse baptisma in gratia maius, in potestate sublimius, in honore pretiosius ... In aquae baptismo accipiuntur peccatorum remissa, in sanguinis corona uirtutem».

[58] Nous ne suivons pas le texte cité par F.-J. Dölger, *Tertullian über die Bluttaufe, Tertullian, De baptismo 16*, dans *Antike u. Christentum* 2, Münster 1930, p. 117-141, qui justifie et adopte la leçon de *B portarent.*

[59] Pour l'alliance de *cognitio* et de *iudicium* chez Hilaire cf. *in Matth.* 27, 3: «De die enim magno Domini omnis est sermo (*Matth.* 25, 1-13), quo occulta humanarum cogitationum *diuini iudicii cognitione* prodentur». La portée eschatologique de l'alliance remonte à Cyprien: cf. *epist*, 58, 3: «Sit ante oculos, fratres dilectissimi, quod qui omne iudicium a patre solus accepit et qui uenturus est iudicaturus iam *iudicii sui et cognitionis futurae sententiam protulerit praenuntians et contestans confessurum se coram patre suo confitentes et negaturum negantes*».

[60] Le martyre comporte un *examen*: cf. Tert. *apol.* 9, 15; *scorp.* 7, 4. Il est évoqué dans le Psaume 65, d'après l'exégèse que fait Hilaire du verset 10: cf. *in psalm.* 65, 22: «Percurrit ergo per haec passionum genera ex persona apostolorum, euangelistarum, martyrum propheticus sermo dicens: *Igne nos examinasti, sicut igne examinatur argentum*». L'*examen* a pour objectif la *probatio* lors du jugement de Dieu sur nous: cf. *ibid.* 20.

[61] Cf. *Sir.* 41, 5 (*uulg.*): «Noli metuere iudicium mortis ... hoc iudicium a Domino omni carni».

[62] Cf. Hil. *trin.* 5, 33: «Nam in iudicium mortis ob hanc causam a Iudaeis actus est (Esaias)»; 7, 17: «Dixerat (Dominus) enim superius, cum paralytico sanato uiolati sabbati reus etiam mortis iudicio constitueretur: *Pater meus* ...».

[63] Image de la langue de l'école, où il exprime un changement de registre dans le style: cf. Quint. *inst.* 8, 3, 60: «miscere poetica uulgaribus»; Aug. *ciu.* 20, 16: «amat prophetica locutio propriis uerbis translata miscere».

F-75015 *Paris*, 120 avenue Félix Faure

Vigiliae Christianae 38 (1984) 385-392, E. J. Brill, Leiden

ANMERKUNGEN ZUM BRIEF 2* DES HEILIGEN AUGUSTINUS

VON

HERBERT FROHNHOFEN

Zug um Zug wird derzeit die zuletzt, von Johannes Divjak in Paris und Marseille, wieder aufgefundene und 1981 kritisch edierte[1] Sammlung augustinischer Briefe in die patristische Forschung aufgenommen.[2] Nur eines dieser 30 privaten Schreiben war bislang bereits bekannt;[3] von den übrigen stammen 26 vom afrikanischen Kirchenvater selbst, zwei wurden an ihn gerichtet, eines sandte Hieronymus an Bischof Aurelius von Karthago. Mit Ausnahme des letztgenannten datieren alle Briefe aus den Jahren 416 bis 430 und behandeln, wie die bereits zuvor bekannten augustinischen Episteln, ein breites Spektrum theologischer und lebensweltlicher Probleme. Auch die völlige Ungeordnetheit der Sammlung sowie die verwendeten sprachlichen Mittel fügen sich nahtlos in das bisher über die augustinische Korrespondenz Bekannte ein;[4] an der Echtheit der Schreiben wurde deshalb nicht gezweifelt.

Einer der interessantesten und kirchenhistorisch bedeutsamsten der neuaufgefundenen augustinischen Briefe ist der sogenannte Brief 2*.[5] Er gehört zu den umfangreichsten dieser Schreiben,[6] ist gerichtet an einen gewissen Firmus und datiert etwa aus dem Jahre 428.[7] In der äußeren Form weist der Brief keine hervorzuhebenden Besonderheiten auf;[8] inhaltlich ist er vor allem geprägt durch eine teilweise diffizile »Adhortatio ad fidem catholicam«,[9] deren nähere Betrachtung lohnt.

1. *Der Adressat und der Anlaß des Briefes*

Ist der Adressat des Briefes auch nicht identisch mit dem schon in früher bekannter augustinischer Korrespondenz mehrfach genannten Presbyter Firmus, der zugleich Überbringer von Briefen und enger Vertrauter des Kirchenlehrers ist,[10] so sind sich Autor und Empfänger des Schreibens doch keineswegs fremd.

Schon vermutlich mehr als ein Jahr vor der Abfassung des Briefes 2*, so erfahren wir aus diesem, war dem Katechumenen Firmus, der in beiden uns erhaltenen, von Augustinus an ihn gerichteten Schreiben eine

überaus freundliche Adresse erhält,[11] die Ehre zuteil geworden, als »aufmerksamer Zuhörer« an drei aufeinanderfolgenden Nachmittagen gemeinsam mit Augustinus einer Textlesung aus dem 18. Buch der Civitas Dei beizuwohnen; hierauf »in feurigstem Eifer entbrannt« hatte er unablässig gedrängt, dieses Werk zu besitzen.[12] Rund ein Jahr vor Abfassung des Briefes 2* hatte der Bischof von Hippo Regius ihm daraufhin ein vollständiges und revidiertes Exemplar der gewünschten Schrift zugesandt und in einem Begleitschreiben, welches identisch ist mit dem oben bereits erwähnten einzig schon bekannten Brief der neuaufgefundenen Sammlung, auf das »sehr eifrige Verlangen« des Firmus Bezug genommen.[13] Beigefügt hatte er einige Anweisungen zur Kapiteleinteilung beim Binden des Buches und zur Weitergabe der Schrift an interessierte Freunde.

Zwischenzeitlich nun hat Augustinus (zumindest) drei Briefe von Firmus erhalten, welche uns alle nicht überliefert sind und die der Bischof mit dem Schreiben 2* zu beantworten sucht. Nachdem Firmus in einem dieser Briefe kundgetan hat, daß er die ersten zehn Bücher des Werkes bereits gelesen habe und hierzu auch eine Auseinandersetzung beigefügt hat, fordert Augustinus ihn jetzt auf, auch die übrigen Bücher seiner Schrift zu lesen und, vor allem, hieraus auch Konsequenzen zu ziehen. Der Nutzen seiner Bücher liege nämlich nicht darin, sich daran zu ergötzen oder dem Leser allein Kenntnisse zu vermitteln, sondern darin, daß er bewogen wird, durch die Taufe in die Civitas Dei einzutreten bzw. durch Gerechtigkeitsliebe auf Dauer hierin zu verweilen. Firmus selbst solle nicht länger zögern und die Taufe akzeptieren.[14]

Nimmt man diese Informationen zusammen und beachtet überdies, daß die im folgenden noch zu besprechende Adhortatio kein geringes intellektuelles Niveau aufweist und die von Firmus vorgebrachten Gründe für sein zögerliches Verhalten gegenüber der Annahme der Taufe deutlich machen, daß er sich bereits eingehend mit der christlichen Lehre befaßt hat, so kommt man zu dem Ergebnis, daß Firmus ein wohlgebildeter, der Annahme des Christentums nicht fern, aber doch zögernd gegenüberstehender, gleichwohl von Augustinus recht geschätzter Mann ist.

2. *Die Gründe des Firmus und die Erwiderung Augustins*

Da die Gründe für des Firmus Zögern gegenüber der Annahme der Taufe und die Erwiderung Augustins hierauf von Johannes Divjak be-

reits vorgeführt und kurz diskutiert wurden,[15] sollen sie hier nur in aller Knappheit genannt und kommentiert sein.

Der *erste* von Firmus vorgebrachte *Grund* ist nach der Darstellung Augustins die Befürchtung, daß seine »noch schwachen und ungefestigten Kräfte« nicht ausreichend seien, die (mit der Annahme des Christentums verbundenen) »schweren Lasten« zu tragen.[16] Dieser, gerade angesichts der zu dieser Zeit besonders im Westen noch äußerst strengen und unnachgiebigen Bußdisziplin[17] durchaus verständlichen und häufig vorgetragenen, Besorgnis, wird Augustinus mit seinem Aufruf zur »Mannhaftigkeit«[18] wohl kaum gerecht.

Auch das *zweite Argument* des Firmus, nämlich, daß ein zögerliches Verhalten der Religion nur nütze, da eine größere Glaubensverehrung dort zu erwarten sei, wo zögernd an das Entferntere herangegangen werde,[19] hat zweifellos etwas für sich, ist doch das ungestüme Ansichreißen eines jeden Gutes auch im christlichen Sinne nicht immer tugendhaft zu nennen. Überdies wird des Firmus' Argument dadurch gestützt, daß nicht zuletzt aus dem von ihm vorgebrachten Grunde der Erhaltung und Steigerung der Ehrfurcht vor der zu empfangenden Taufe die Katechumenatszeit in den ersten Jahrhunderten der Kirche in der Regel erheblich ausgedehnter war als zu seiner Zeit.[20]

In seiner Antwort geht Augustinus auf das Argument des Firmus zwar nicht direkt ein, macht aber seinerseits mit zumindest gleicher Plausibilität geltend, daß ein sicherer Fortschritt auf dem Glaubenswege eines festen Fundamentes bedarf, dieses aber bei fehlender Taufe und der zusätzlichen Ungewißheit über den Tag des eigenen Todes nicht gegeben sei.[21]

Schließlich gibt Firmus — in den Worten Augustins — als *dritten* und interessantesten *Grund* für sein Zögern die Auffassung an, daß man »in diesen Dingen« (gemeint sind wohl die die Stufen des Glaubensweges betreffenden Entscheidungen) vor allem Gottes Willen abwarten müsse, da alle (die zu ihm streben) durch seinen Willen hierzu veranlaßt werden.[22] Augustins unmittelbare Antwort hierauf enthält im wesentlichen zweierlei. Zum einen soll Firmus ein Berufungserlebnis ad hoc nicht zu empfangen suchen, sondern darauf vertrauen, den Beistand und die Gnade Gottes eher im Vollzug (des Glaubenslebens) zu erfahren.[23] Zum zweiten soll er einen Anstoß zum Empfang der Taufe auch in der hier vollzogenen Ermahnung des Bischofs selbst sehen.[24] Im übrigen schließt Augustinus eine Abhandlung über das Verhältnis von Gottes Willen zum Geschehen in der Welt an, welche in ihrer Prägnanz und Kürze wohl im gesamten augustinischen Werk erfolglos ihresgleichen sucht.

3. *Gottes Wille und das Geschehen in der Welt*

In *fünf Thesen* lassen sich die augustinischen Ausführungen hierzu zusammenfassen:

a. *Zwar geschieht in dieser Welt nichts gegen den Willen Gottes; doch muß man unterscheiden zwischen seinem aktiven Tun und seinem bloßen Zulassen.*[25]

Diese These ist allgemeiner als das von Firmus angesprochene Problem. Sie dient als Basis der Argumentation; die Zustimmung des Firmus zu ihr setzt Augustinus voraus.[26] Eingeordnet wird hiernach das Geschehen von Gutem und Bösem in der Welt:

b. *Alles Gute in der Welt geschieht durch das aktive Tun Gottes; alles Böse läßt Gott nur zu, und zwar weil er fähig ist, hieraus Gutes zu machen.*[27]

Die Vorschriften und Gebote sind die Werkzeuge, mit denen Gott Gutes unter den Menschen wirkt; gehorcht der Mensch diesen Vorschriften, so ist es zudem Gottes Gnade.[28] Der Wille des Menschen wird dabei durch den Willen Gottes angetrieben.[29] Was das Böse betrifft, so kann Gott hieraus nicht nur Gutes machen, sondern tut es in jedem Fall.[30] Welches dieses aber im einzelnen ist, kann Augustinus nicht erkennen.[31]

c. *Ließe Gott das Böse nicht zu, so erschiene er nicht als der mächtigste Urheber alles Guten;*[32] *zudem gäbe es weniger Güter in der Welt, da diejenigen Güter, die Gott aus dem Bösen macht, nicht wären.*[33]

Beide Begründungen, die Augustinus hier für das Böse in der Welt gibt, erscheinen nicht plausibel. Tatsächlich könnte wohl in keiner Welt die Größe Gottes besser erkannt werden, als in einer Welt, die vollständig gut und damit ganz sein Abbild wäre; zum zweiten hätte Gott die aus dem Bösen geschaffenen Güter auch so erschaffen können.

d. *Dennoch nützen wir Gott durch unsere Sünden nichts, da Güter, die er hieraus macht, seinem Glück nichts hinzufügen, wie die Sünden ihm nicht schaden.*[34]

Dies ist selbstverständlich, da Gott das höchste Wesen ist, dem nichts hinzugefügt oder weggenommen werden kann. Schließlich erklärt Augustinus:

e. *Wer aber sagt, daß der Mensch sündigt, habe von Gott nicht zugelassen werden dürfen, der beachtet zu wenig, daß die Natur, die nicht sündigen muß und doch sündigen kann, ohne Zweifel besser ist, wenn sie, der Sünde fähig, nicht sündigt, als wenn sie dieser nicht fähig ist.*[35]

Auch dieser Rechtfertigung für das Dasein der Sünde in der Welt fehlt ohne weitere Begründungen noch die Plausibilität, da allein davon die Rede ist, daß die zur Sünde fähige Natur, die nicht sündigt (!), besser ist als diejenige, die überhaupt nicht der Sünde fähig ist. Erst unter Hinzunahme der an anderer Stelle im augustinischen Werk formulierten Aussage, daß auch die sündigende, mit freiem Willen begabte Natur besser ist, als die der Sünde nicht fähige,[36] wird zumindest so viel deutlich, daß der Mensch trotz seiner zur Sünde fähigen und sündigen Natur das höchste unter den irdischen Geschöpfen ist. Unerklärt bleibt — zumindest in diesem Zusammenhang — weiterhin, warum nicht alle Menschen als zur Sünde fähige und doch nicht sündigende Menschen geschaffen wurden, welches zweifellos das noch Höhere wäre.

4. *Der Schluß des Briefes*

Der Schluß des Briefes ist einem gewissen Graecus gewidmet, über welchen des Firmus zweiter Brief vollständig gehandelt hatte und der offensichtlich in freundschaftlicher Beziehung zu Firmus steht. Augustinus zeigt sich sehr angetan von den großen geistigen Fähigkeiten des Graecus, drückt aber seine Sorge darüber aus, ob diese auch seiner Seele zugute kommen;[37] im Zweifelsfall, so rät er, solle Graecus entgegen dem Ideal antiker Redekunst eher den guten als den meisten Menschen zu gefallen suchen, doch nicht allein in seiner Rede, sondern auch in Taten.[38] Firmus möge ihn weiter über Graecus unterrichten.

ANMERKUNGEN

[1] Divjak, J. (Hg.), *Sancti Aureli Augustini Opera. Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae.* CSEL 88 (Vindobonae 1981) im folgenden zitiert lediglich unter Angabe der Seiten- und ggf. Zeilenzahlen. — Dazu die Rezension von J. Wankenne, *RevBén* 91 (1981) 406-409.

[2] Folgende Arbeiten liegen vor: Divjak, J.: Die neuen Briefe des Hl. Augustinus, in: WHB 19 (1977) 10-25; Madec, G.: Du nouveau dans la correspondance augustinienne, in: *RéAug* 17 (1981) 56-66 (eine Auflistung äußerer Daten zu allen neuen Briefen); Berrouard, M.-F.: Les Lettres 6* et 19* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qui elles apportent sur l'évolution de la crise »pélagienne«, in: *RéAug* 17 (1981) 264-277; Tolomio,

L.: »Girolamo, mio santo fratello«. Reflessioni sul ritrovamento di una nuova lettera di Agostino a Girolamo, in: Humanitas (Brescia) 36 (1981) 719-724; Lepelley, Cl.: La crise de L'Afrique romaine au début du V^e siècle d'après les lettres nouvellement découvertes de S. Augustin, in: CRAIBL (1981) 445-463; Lancel, S.: A propos de nouvelles lettres de S. Augustin et de la Conférence de Carthage en 411, in: RHE 77 (1982) 446-454; Munier, Ch.: Problèmes de prosopographie africaine relatifs à la lettre 20* d'Augustin, in: RSRUS 56 (1982) 220-225 und Lepelley, Cl. (Hg.): Les Lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque des 20 et 21 Septembre 1982 (Paris 1983). — Vgl. auch Divjak, J.: Augustins erster Brief an Firmus und die revidierte Ausgabe der Civitas Dei, in: Latinität und alte Kirche (Festschr. R. Hanslik) Wien-Köln-Graz 1977, 56-70 und Madec, G.: Table Ronde sur les lettres de saint Augustin nouvellement découvertes (20-21 Septembre 1982), in: *RéAug* 18 (1982) 383f.

[3] Die sogenannte Epistula ad Firmum: in Divjaks Ausgabe als Brief 1A, S. 7ff; erstmals ediert von C. Lambot, Lettre inédite de S. Augustin relative au »de civitate dei«, in: *Rev Bén* 39 (1951) 109-121, 112 f; weitere Ausgaben bei Divjak, Augustins erster Brief 56 Anm. 3.

[4] Vgl. Divjak, X; Wankenne, 407f und Divjak, Die neuen Briefe 10f. — »Die nunmehr 307 Briefe umfassende Gesamtsammlung augustinischer Episteln«, ist für Divjak, »ein einziger Trümmerhaufen, dessen Spuren sich in fast mystischem Dunkel verlieren« (ebd. 11).

[5] Die durch * ergänzte Numerierung wurde schon von Divjak zur Unterscheidung der neuaufgefundenen von den bereits bekannten Episteln Augustins eingeführt.

[6] In Divjaks Ausgabe umfaßt er immerhin zwölf Seiten (9-21).

[7] Diese im Hinblick auf die Fertigstellung der Civitas Dei und die Epistula ad Firmum bereits von J. Divjak vorgenommene Datierung (LV) dürfte kaum angezweifelt werden.

[8] Wie den meisten der übrigen Exemplare der Briefsammlung ist dem Schreiben 2* eine ausführliche Adresse beigegeben, welche Autor und Empfänger der Epistel nennt. Ein förmlicher Abschluß ist wie in den übrigen Fällen für den Brief 2* nicht überliefert.

[9] So bereits genannt von J. Divjak, Die neuen Briefe 19 und Augustins erster Brief 65.

[10] Die Stellen sind genannt bei Divjak, Augustins erster Brief 57 Anm. 6. — Divjaks dort vorgeführte Argumentation gegen die Identität beider Firmi, incl. der Tatsache, daß ihre Differenz bereits aus der Epistula allein hätte erschlossen werden können, ist einleuchtend. Auf ein wichtiges Detail muß aber aufmerksam gemacht werden: Keineswegs benützt H.-I. Marrou, wie Divjak will (59), das auf falscher Prämisse beruhende Lambot'sche Ergebnis über eine potentielle Herausgebertätigkeit des Firmus für augustinische Schriften als »*Hauptargument*«. Vielmehr bringt Marrou zunächst drei gewichtige Argumente, gegen Ghellincks These vor (S. 210,212 u. 216), bevor er das Lambot'sche Ergebnis lediglich als *Beispiel* zur Stützung seiner gegensätzlichen Hypothese benutzt. Divjaks abschließende Behauptung, daß Lambot und Marrou aufgrund von falschen Prämissen zu Ergebnissen gekommen sind, die »an sich falsch sein müssen« (69), kann deshalb in dieser allgemeinen Form nicht aufrecht erhalten werden.

[11] In der Epistula lautet die Anrede: »Domino eximio meritoque honorabili ac suscipiendo filio Firmo« und im Schreiben 2*: »Domino merito insigni sincerae dilectionis affectu multum mihi honorando filio Firmo«. — Trotz der oft schmeichelnden Anreden in den augustinischen Briefen drücken diese Adressen doch besondere Wertschätzung aus.

[12] »et ex hoc omnes ut haberes studio flagrantissimo accensus es neque, donec ad id peruenires, instare cessasti« (10,22ff).

[13] »Libros de ciuitate dei quos a me studiosissime flagitasti etiam mihi relectos, sicut promiseram, misi« (7,3f).

[14] Vgl. 9,20-11,9 sowie Divjak, Die neuen Briefe 20f.

[15] S. Divjak, Die neuen Briefe 22ff.

[16] »tanti ponderis sarcina non potest infirmis adhuc et non corroboratis uiribus sustineri« (11,10f).

[17] Vgl. Baus K./Ewig. E., *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon*. Handbuch der Kirchengeschichte II/1 (Freiburg-Basel-Wien 1973) 309ff.

[18] Augustinus stellt die bereits stattgefundene Annahme des Christentums durch viele Frauen, einschließlich der Gattin des Firmus, und die vermeintliche Schwäche ihres Geschlechtes dem Zögern des Firmus und der Stärke der Männer gegenüber; am deutlichsten in dem Satz: »nam si res est difficilis, iam ibi est sexus infirmior, si autem facilis, nulla causa est, ut non ibi sit fortior« (11,19ff).

[19] »Et religioni ... hac tarditate proficitur. nam maiorem fidei reuerentiam pollicetur qui ... ad remotiora cunctanter accedit« (12,14ff).

[20] Zur Zeit Augustins ist das in den ersten Jahrhunderten nicht selten drei Jahre dauernde Katechumenat in der Regel auf eine Quadragesima geschrumpft (vgl. Baus/Ewig, *Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon* 304f). — Firmus selbst hingegen ist bereits seit mindestens einem Jahr in diesem Stand (vgl. »suscipiendo filio« bzw. »suscipiende fili« in der Epistula 7,1f u. 9,6 sowie »catechumenus« in ep. 2* 11,28).

[21] »sed nusquam nisi intus est tutum in religione proficere, cum iam propter aeternam uitam non timentur uitae huius incerta« (12,17ff).

[22] »quod in his rebus eius maxime expectanda uoluntas est, cuius in appetitus omnes uoluntate compellimur« (14,6f).

[23] »nec expectes quando uelit ... cum ipso adiuuante atque operante uelis, quandocumque uolueris« (14,20ff).

[24] »ego certe quid ago, cum haec tibi loquor, nisi ut uelis? sed ego aliter, ille aliter« (14,25f).

[25] »nihil enim prorsus fit, nisi quod aut ipse facit aut fieri ipse permittit, et quoniam uolens facit, uolens et permittit, nihil fit omnino, si nolit« (16,5-8). — Vgl. auch 17,8f: »proinde sic omnia dicamus eius fieri uoluntate, ut discernamus permittentem a faciente«.

[26] »uerumtamen dixisse concedes, si modo ut ammonui facientem a permittente discernas, quoniam uerissime dicitur nec quidquam fuisse factum neque fieri posse sine omnipotente deo siue permittente siue faciente« (17,20-23).

[27] »deus omnis boni effector potentissimus« (16,18f) u. »permittit tamen, ut fiant mala, quia potens est etiam de malis non suis sua facere bona« (16,9f). — Vgl. auch 17,24: »proinde peccata fieri permittit ille, non facit«.

[28] »nam ueris salubribusque praeceptis si obtemperes, eius est gratiae« (15,14f).

[29] »in omnes ergo appetitus nos eius uoluntate compelli est« (15,23).

[30] »his omnibus bona de malis facit qui fieri mala permittit« (16,17f).

[31] »quamquam de illis quid boni faceret inuenire non possum« (16,20).

[32] »nec deus omnis boni effector potentissimus appareret, si mala esse non sineret« (16,18ff).

[33] »non omnia bona in rebus essent, quoniam bona quae de malis facere poterat utique non fuissent« (16,24f).

[34] »nec tamen propterea deo prosumus malis nostris ... tamquam bonis eius operibus numerum addiderimus« (16,25-28).

[35] »quisquis autem dicit, ut homo peccaret, ab illo non debuisse permitti, parum attendit eam naturam quae peccare non debet et peccare iam potest sine dubio esse meliorem, si permissa quam si non permissa non peccat« (18,9-13).

[36] De lib. arb. 3,56: »ita est excellentior creatura quae libera voluntate peccat quam quae propterea non peccat quia non habet liberam voluntatem« (CSEL 74,103). — Vgl. auch de cat. rud. 30,5: »Et utique melior est homo etiam peccator quam bestia« (CCL 46,154).

[37] »ego uero quanto magis eius delector ingenio et egregia facultate dicendi, tanto sollicitior sum propensius eum diligens quali animo haec tanta bona eius inseruiant« (20,4-7). — Vgl. auch 19,25ff: »impleuit enim me magno gaudio magna indoles eius magno excellens ingenio et multum liberali eruditione prouecta«.

[38] »ubi autem propter plurimorum peruersitatem utrisque (sc. placere et bonis et plurimis) non potest, eligat bonis potius placere quam plurimis et hoc non solum in uerbis atque dictionibus, uerum etiam in uita et actibus« (21,3-6).

8000 *München* 22, Geschw. Scholl-Platz 1. Institut f. Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München.

Vigiliae Christianae 38 (1984) 393-399, E. J. Brill, Leiden

L'HOMÉLIE DE SÉVÉRIEN DE GABALA «SUR LE CENTURION CONTRE LES MANICHÉENS ET LES APOLLINARISTES»

REMARQUES SUR LE TEXTE ET L'INTERPRÉTATION

PAR

PIERRE NAUTIN

Transmise sous le nom de Jean Chrysostome et par un seul manuscrit, le cod. Moscou, Bibl. syn. 128 (XI^{e}-XII^{e} siècle), cette homélie a été découverte en 1967 par Antoine Wenger, qui a pu l'identifier comme l'œuvre de Sévérien de Gabala parce qu'elle est citée sous son nom par Sévère d'Antioche.[1] Wenger en avait annoncé l'édition et Michel Aubineau vient de lui couper l'herbe sous les pieds en publiant le texte grec avec une introduction et une traduction française.[2] La pièce est intéressante. Même si elle n'apporte rien de neuf sur les Manichéens et les Apollinaristes, elle permet du moins de mieux connaître Sévérien de Gabala. Plusieurs passages appellent toutefois des corrections dans le grec ou dans la traduction.[3]

2, 10. Sévérien prête au Centurion cette parole à l'adresse de Jésus:

Ἐγὼ δέ σε οἶδα πανταχοῦ παρόντα καὶ λόγῳ κελεύοντα καὶ νεύματι κατορθοῦντα τὰ πάντα.

Mais moi, je te sais présent partout, commandant tout par une parole et l'accomplissant par un geste.

Le verbe κατορθοῦν n'a pas dans ce contexte le sens de «remettre en place», mais celui d'accomplir. Les deux termes corrélatifs «commander» (κελεύειν) et «accomplir» étaient employés depuis longtemps en théologie chrétienne.[4] Il était courant au IIIe siècle de dire que le Père commande et le Fils exécute, accomplit; puis, avec la crise arienne, on se mit à souligner l'égalité entre le Père et le Fils et l'on modifia en conséquence la formule ancienne: désormais c'est l'un et l'autre qui tout ensemble commande et accomplit, comme nous le voyons dit ici du Fils.

5, 8-10. Sévérien vient de rappeler que lorsqu'on annonça aux apôtres que le Seigneur était ressuscité, les uns crurent et les autres doutèrent; il observe que le doute est souvent le sentiment des chrétiens devant les discussions christologiques:

Τὸ δὲ διστάσαι, τὸ ἐν διπλῇ καρδίᾳ στῆναι, τὸ πιστεῦσαι ὁμοῦ καὶ ἀπιστῆσαι, τοῦτο πολλάκις καὶ ἡ τῶν πολλῶν ψυχὴ πάσχει τὰ περὶ Χριστοῦ ἐννοοῦσα.

Douter, avoir le cœur partagé, à la fois croire et ne pas croire, c'est souvent aussi le sentiment que le commun des chrétiens éprouve dans son âme quand il pense aux choses du Christ.

οἱ πολλοὶ ne veut pas dire «beaucoup de gens», mais: la multitude, le grand nombre, la foule, les gens du commun, par opposition à l'élite. Il était classique depuis Platon d'opposer les philosophes à la multitude (οἱ πολλοί).[5] Clément d'Alexandrie et Origène transposèrent cette antithèse sur les spirituels et le commun des fidèles; il est intéressant de la retrouver ici pour distinguer les apôtres et les autres chrétiens.

10, 4. Récit du miracle de la tempête apaisée. Les apôtres sont en danger et se tournent vers Jésus:

Καταστάντες οὖν <οὕτως> ἔβλεπον ὡς ἄνθρωπον καθεύδοντα.

οὕτως *addidi*.

Étant donc dans cette situation, ils le voyaient endormi comme un homme.

M. Aubineau a bien vu que le contexte impose de traduire: «dans cette situation», mais καταστάντες seul n'a pas ce sens; il devait être accompagné de οὕτως, qui a pu facilement tomber à côté de οὖν à cause de sa ressemblance graphique avec ce mot.

10, 7-9. Suite du même récit. Les disciples disent à Jésus: «Capitaine nous périssons» (Luc 8, 24 ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα). Sévérien leur reproche d'avoir employé le mot ἐπιστάτα, qui désigne ici un chef de bas niveau, le capitaine du bateau, et non le titre de «Seigneur»:

Ἐπιστάτην καλεῖς, διὰ τοῦτο ἡ θάλαττα ἀγαναχτεῖ ... Ἧ τοίνυν σύστειλον τὴν φωνήν, ἢ οὐ συστέλλω τὰ κύματα.

Tu l'appelles «capitaine»: voilà pourquoi la mer se fâche ... Retire donc ce mot ou je ne retire pas les vagues.

φωνὴ ne signifie pas dans ce contexte la «voix» («Retiens ta voix»), mais le *mot*, car le tort des apôtres n'est pas d'adresser la parole à Jésus, mais d'employer pour lui le mot de «capitaine».

10, 17-19. Διὰ τί κύριον οὐκ ἐκάλεσας ἀλλ' ἐπιστάτην ὡς κοινὸν διδάσκαλον; Εἰ ἐπιστάτην καλεῖς, <μάτην> βοήθειαν ζητεῖς· ποῖος ἐπιστάτης δύναται κοιμίσαι κύματα;

μάτην *addidi.*

Pourquoi ne l'as-tu pas appelé Seigneur mais capitaine comme un maître ordinaire? Si tu l'appelles capitaine, c'est en vain que tu cherches un secours: quel capitaine peut endormir les flots?

Que les apôtres appellent Jésus «capitaine» ou qu'ils l'appellent «Seigneur», dans l'un et l'autre cas ils cherchent un secours auprès de lui. Mais ce qu'il y a de spécial dans le cas où ils l'appellent «capitaine», c'est qu'ils cherchent ce secours *en vain*, car un capitaine de bateau ne peut pas apaiser la mer.

16, 3-4. Contre les Manichéens «qui affirment que la chair est mauvaise mais que l'âme vient du (principe) bon», Sévérien fait appel à la parole de Jésus: «L'homme bon tire du bon trésor de son cœur des choses bonnes et l'homme mauvais tire du mauvais trésor de son cœur des choses mauvaises» (Luc 6, 45), et il argumente ainsi:

Ὁρίσονται τοίνυν ὅπερ ἐθέλουσιν. Βούλονται τὴν καρδίαν ἡμῶν πονηρὰν εἶναι; Διὰ τί οὖν προφέρει «ἀγαθά» ; Ἀλλ' ἀγαθὴν κατὰ φύσιν; Καὶ εὑρίσκεις τὸ σαθρὸν τῆς ἀπιστίας.

εἶναι; *scripsi*: εἶναι. *edit.* | | φύσιν; *scripsi*: φύσιν. *edit.*

Ils préciseront donc ce qu'ils veulent. Veulent-ils que notre coeur soit mauvais (par nature)? Alors pourquoi produit-il «des choses bonnes»? Veulent-ils au contraire qu'il soit bon par nature? Alors tu vois combien l'incrédulité est inconsistante.

ἀγαθὴν n'est pas épithète de φύσιν («en vertu d'une nature bonne») mais attribut de τὴν καρδίαν de la ligne précédente. Sévérien met les Manichéens devant un dilemme: le cœur de l'homme est-il mauvais par nature ou bon par nature? et il montre que dans l'un et l'autre cas ils sont confondus.

16, 5-9. Διὰ τοῦτο τὰ δύο ἔταξεν καὶ πονηρὸν εἶπεν καὶ ἀγαθὸν ἄνθρωπον, ἵνα μὴ τῆς φύσεως καταδράμῃς, ἀλλ' ἵνα γνωρίσῃς τὴν προαίρεσιν· « ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος» πρῶτον — ὅρα πῶς τὴν φύσιν ἀγαθὴν τίθεται, μᾶλλον δὲ τὴν προσηγορίαν «ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος» — καὶ «ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος»· εἰ φύσει πονηρός, διὰ τί «ἀγαθός»; καὶ εἰ φύσει ἀγαθός, διὰ τί «πονηρός»; Ὅρα πῶς οὐ περὶ φύσεως νῦν διαλέγεται, ἀλλὰ τῆς προαιρέσεως τὴν ἐξουσίαν ὁρίζεται.

C'est pourquoi la divine Écriture (cf. 16,1) a mis les deux choses de front et déclaré l'homme à la fois «bon» et «mauvais», afin que tu n'incrimines pas sa nature, mais que tu apprennes qu'il s'agit d'un choix: «l'homme bon» d'abord — vois comment l'Écriture donne le qualificatif de «bon» à la nature, ou plutôt à ce que désigne l'expression «l'homme bon» — et «l'homme mauvais»: si l'homme est mauvais par nature, pourquoi est-il «bon»? ou s'il est bon par nature, pourquoi est-il «mauvais»? Constate que l'Écriture ne discute pas ici d'une nature, mais affirme le pouvoir du choix.

Sévérien souligne en premier lieu que la parole de l'Évangile déjà citée déclare l'homme à la fois «bon» et «mauvais», et il va reprendre successivement l'une et l'autre appellation pour en tirer argument: «l'homme bon d'abord» à la 2e ligne, «et l'homme mauvais» à la 4e.

Dans les lignes 2e-4e qui concernent l'expression «l'homme bon», les deux substantifs τὴν φύσιν et τὴν προσηγορίαν ne sont pas des accusatifs de relation («relativement à la nature ... relativement à cette appellation»), mais sont des compléments d'objet direct du verbe τίθεται, qui est au moyen comme en 17,5 et non pas au passif; en outre ἀγαθὴν n'est pas épithète de φύσιν («la nature bonne») mais attribut de φύσιν comme aussi de προσηγορίαν; enfin les mots ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος de la 4e ligne ne sont pas coordonnés avec les mots suivants mais sont une apposition à τὴν προσηγορίαν. Contrairement aux Manichéens qui admettent une nature mauvaise, Sévérien fait remarquer que l'Écriture, en parlant d'homme «bon», «regarde comme bonne la nature», mais il ajoute aussitôt un rectificatif, car l'emploi qu'il vient de faire du mot nature pourrait laisser croire que l'homme est bon par nature, ce qui n'est pas sa pensée; il précise donc: «ou plutôt l'Écriture regarde comme bon ce que désigne[6] l'expression 'l'homme bon'».

Quant à l'expression «l'homme mauvais», les Manichéens ne peuvent pas davantage en conclure que l'homme est mauvais par nature, puisqu'il vient d'être qualifié de «bon». La vérité, c'est que l'Écriture ne parle pas d'une «nature» mauvaise ou bonne mais d'un choix laissé à l'homme.

26, 10 ... λέγει· «Ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν» ὡς τοῦ νοῦ τοῦ ἀνθρωπίνου νεκρωθέντος καὶ εἰς νοῦν θεῖον μεταβληθέντος.

(Paul) dit: «Nous avons, nous, l'esprit de Christ», en ce sens que l'esprit humain est mort et changé en esprit divin.

Dans un cas comme celui-ci, ὡς n'exprime pas l'idée d'une proportion («dans la mesure où»), mais c'est une manière assez fréquente d'expliquer une parole de l'Écriture: *pour dire que, en ce sens que.*

27, 9-11. Ἦν τοίνυν ἐν τῇ τοῦ σωτῆρος σαρκὶ ὁ νοῦς ὁ ἀνθρώπινος, οὐκ ἐλογίζετο δὲ τὰ ἀνθρώπινα ὥσπερ καὶ ἡ σάρξ. Ἡ μὲν σὰρξ ἀνθρωπίνη, ὑπερέβαινε δὲ τῇ ὑπερκοσμίᾳ δυνάμει.

L'intellect humain était donc dans la chair du Sauveur, mais il ne pensait pas aux choses humaines comme le fait la chair. La chair est humaine, mais il la transcendait par sa puissance supracosmique.

Le sujet de ὑπερέβαινε n'est pas la chair («elle transcendait») puisque Sévérien vient d'affirmer que la chair est humaine et ne pense qu'à des choses humaines; ce ne peut être que l'intellect humain du Christ, qui était sujet de la phrase précédente et dont il vient d'être dit qu'il «ne pensait pas aux choses humaines». Il «transcendait» la chair «par sa puissance supracosmique» parce que, dans la pensée de Sévérien, pour le Christ comme pour les apôtres «l'intellect humain est mort et changé en intellect divin» (26, 10).

27, 5-6. Διὰ τί οὖν τὴν ἁμαρτωλὸν ἀνέλαβεν σάρκα, εἰ ἀντίκειται ἡ σὰρξ τῷ πνεύματι; Τίνος ἕνεκεν τὴν ἀντικειμένην ἀνέλαβεν, ἀλλ' ἔσβεσεν τὴν ἀντίστασιν τῆς σαρκός ...;

Pourquoi a-t-il assumé la chair pécheresse, si la chair est opposée à l'esprit? En vue de quoi a-t-il assumé celle qui lui est opposée, si ce n'est qu'il a éteint ainsi l'opposition de la chair ...?

ἀλλὰ n'a pas ici le sens adversatif («*Mais* a-t-il éteint l'opposition de la chair?»); il équivaut comme souvent à εἰ μή.

28, 9-11. Sévérien a distingué deux sortes de passions dans la chair: les unes qui conduisent au péché, les autres qui manifestent seulement la faiblesse de la chair comme de dormir, être fatigué, etc.; le Christ est totalement au-dessus des premières mais il a assumé les secondes:

Εὑρήσομεν τοίνυν τὸν σωτῆρα τῶν μὲν εἰς ἁμαρτίαν φερόντων παθῶν πάντῃ καὶ πάντων ἀνώτερον κατὰ τῆς σαρκός, τῶν δὲ τὴν ἀσθένειαν γνωριζόντων ἐντὸς γενόμενον διὰ τὴν οἰκονομίαν.

Nous trouverons donc que le Sauveur est totalement au-dessus de toutes les passions qui portent au péché, contrairement à la chair, mais qu'il est venu dans celles qui manifestent la faiblesse, en raison de l'Économie.

Le groupe κατὰ τῆς σαρκὸς ne peut pas être rapporté à παθῶν et rendu par «les passions de la chair», traduction qui méconnaît à la fois la place des mots et le sens de la préposition κατὰ suivie du génitif; il constitue un complément indépendant qui forme antithèse avec le groupe διὰ τὴν οἰκο-

νομίαν dans le second membre de la phrase: le Christ est au-dessus des passions peccamineuses «contrairement à la chair», mais il a pris les passions non peccamineuses conformément à l'Économie (de l'incarnation).

29, 13. Ἐλυπήθη καὶ ἐταράχθη.

Il a été «affligé» (cf. Matth. 26, 28) et «troublé» (cf. Jn 12, 27)

Ces mots auraient été mieux placés au début du chapitre 30 qu'à la fin du chap. 29. Ils ne constituent pas une conclusion de 29 mais une reprise du lemme pour introduire un nouveau développement, suivant un procédé fréquemment utilisé par les orateurs chrétiens.[7]

32, 6. Μάθε ὅτι πάντα <τὸν> ἄνθρωπον τὸν πέσοντα Χριστὸς ἀνέλαβεν καὶ ὅτι πᾶσαν τὴν φύσιν τὴν λυθεῖσαν πᾶσαν ἐκίνησεν.

τὸν *addidi*.

Apprends que le Christ a assumé tout l'homme déchu et qu'il a pris sous sa mouvance toute la nature humaine, qui était tombée toute entière en décomposition.

L'article est normal pour signifier: «tout l'homme» et il figure dans le groupe parallèle πᾶσαν τὴν φύσιν, «toute la nature».

Ἐκίνησεν: il a *mu*, et non: «il a changé»; cette traduction regrettable supprime une idée importante en christologie, à savoir que dans le Christ le divin commandait à l'humain et réglait ses mouvements.

NOTES

[1] A. Wenger, *Une homélie inédite de Sévérien de Gabala sur le lavement des pieds*, dans *Revue des études byzantines*. Mélanges V. Grumel, t. II, tome 25, 1967, p. 222-223.

[2] M. Aubineau, *Un traité inédit de christologie de Sévérien de Gabala «in Centurionem et contra Manichaeos et Apollinaristas»*. Cahiers d'Orientalisme, 5 (Genève 1983). La pièce est incontestablement une homélie, car le début fait mention de la lecture liturgique qui venait d'avoir lieu (1,10); elle ne peut être présentée comme un traité christologique que par souci de publicité. Sur la différence de valeur que les Anciens mettaient eux-mêmes entre un traité et une homélie, voir ma recension dans *Revue des Études grecques*, 1985.

[3] La tradition qui suit immédiatement le texte grec est celle que je propose; elle est accompagnée d'une brève justification.

[4] Cf. Irénée, *Haer.* IV, 38, 3 (SC 100/1, p. 955-66) Πατρὸς εὐδοκοῦντος καὶ κελεύοντος, τοῦ δὲ υἱοῦ ὑπουργοῦντος ... — Hippolyte, *Haer.* 14 (mon édition p. 257, 3-5) Πατὴρ ἐντέλλεται, λόγος ἀποτελεῖ ... ὁ γὰρ κελεύων πατήρ, ὁ δὲ ὑπακούων υἱός ... — Origène, *C. Cels.* II 9, 36 (SC 132, p.304) τὸν λόγον πεποιηκέναι πάντα ὅσα ὁ πατὴρ αὐτῷ ἐνετείλατο ... Etc.

[5] Cf. H. D. Voigtländer, *Der Philosoph und die Vielen* (Wiesbaden 1980).

[6] Le glissement de sens entre l'«appellation» elle-même et son objet est assez facile.

[7] Voir l'Introduction à *Origène*: *Homélies sur Jérémie* dans SC nº 232, p. 126-129, où le procédé de la reprise a été spécialement étudié.

Vigiliae Christianae 38 (1984) 400-416, E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

Les Règles des Saints Pères. Tome I. *Trois Règles de Lérins au V^e siècle.* Tome II. *Trois Règles du VI^e siècle incorporant des textes lériniens. Introduction, texte, traduction et notes* par Adalbert de Vogüé (Sources Chrétiennes, 297 et 298). Paris, Les Éditions du Cerf, 1982. Pp. 1-402; 403-683.

Pour éditer les textes des anciennes règles monastiques de l'Occident latin nul n'est plus qualifié que Dom Adalbert de Vogüé. Nous lui devons des éditions de la Règle du Maître (S.C. 105-107) et de la Règle de Saint Benoît (S.C. 181-186), travaux reconnus exemplaires et qui donnent la mesure de sa compétence. Elles trahissent de vastes connaissances tant sur le monachisme en général que plus spécialement sur les origines de ce style de vie en Occident. A quoi s'ajoutent des qualités plus proprement philologiques: une grande familiarité avec les questions linguistiques que posent les anciennes règles, témoins d'un latin de transition, et une habileté peu commune dans l'art difficile de la critique textuelle. Ainsi historiens du monachisme et philologues intéressés aux problèmes du latin tardif et de l'établissement des textes se féliciteront de ce nouveau travail. Les historiens surtout se réjouiront, parce que le présent ouvrage a toutes chances de dissiper la pénombre qui, pour nos connaissances, s'étend entre les débuts relativement bien attestés du monachisme latin au quatrième siècle et son épanouissement bien documenté au sixième. Les deux volumes, intitulés *Les Règles des Saints Pères*, nous donnent, en effet, le texte de six règles monastiques latines, qui, si les suppositions de Dom de Vogüé s'avèrent justes, couvrent cet intervalle ténébreux en s'échelonnant au long du cinquième et de la première moitié du sixième siècle.

Dans l'introduction générale et dans les introductions qui précèdent chacune des pièces, l'éditeur cherche à établir le lieu et la date d'origine de chacune de ces six règles et à tracer les lignes qui relient entre eux ces textes si visiblement apparentés. Voici ce qu'il propose. La première pièce, la «Règle des Quatre Pères», dans les manuscrits *Regula sanctorum patrum*, a vu le jour à Lérins dans les premières années du cinquième siècle; elle est associée aux débuts de la vie commune, organisée par Honorat, fondateur du fameux *coenobium* méditerranéen, et par

ses collaborateurs (Honorat et ses compagnons sont les «Quatre Pères» du titre). Un nouveau règlement, précisant ou modifiant quelques points de cette législation de base, apparaît à Lérins une vingtaine d'années plus tard, en 427, lors de l'entrée en charge de l'abbé Maxime, successeur d'Honorat: c'est la «Seconde Règle des Pères», connue aussi, dans la tradition littéraire monastique, sous le nom de *Statuta patrum*. L'abbé Porcaire, qui dirigeait le communauté lérinienne vers la fin du cinquième siècle, pourrait être le rédacteur de la troisième pièce, la soi-disant «Règle de Macaire», *Regula sancti Macharii abbatis*, ouvrage qui enrichit de quelques apports personnels des emprunts massifs pris dans la «Seconde Règle des Pères» et dans la Lettre 125 de Jérôme. Vient ensuite la «Règle Orientale», *Regula orientalis*, composée d'extraits de la Règle pachômienne dans la traduction de Jérôme et de textes originaux, ceux-ci pourtant clairement tributaires de la «Seconde Règle» et probablement de provenance lérinienne: l'ensemble aurait vu le jour vers 515 dans le monastère de Condat (aujourd'hui Saint-Claude) dans le Jura. En 535, un groupe d'évêques, siégeant en concile à Clermont en Auvergne, rédige pour les communautés religieuses un règlement qui réunit des extraits de la «Règle de Macaire», des emprunts à des conciles gaulois et quelques éléments nouveaux: le document, depuis Benoît d'Aniane, porte le nom de *Regula tertia*, la «Troisième Règle des Pères». La sixième pièce doit dater des années 535-540: elle n'est autre chose qu'une recension spéciale de la première règle, la «Règle des Quatre Pères», ajustée en vue de la lecture publique; le nouveau texte est originaire de l'Italie méridionale et paraît rattaché à la «Règle du Maître», la règle italienne antérieure à la «Règle de Saint Benoît».

Cette généalogie a été dessinée de main de maître par l'éditeur, qui — mentionnons-le en passant — a l'élégance de reconnaître sa dette à l'égard des travaux préparatoires de Masai, Mundó, Neufville et Helga Styblo. Mais, si attrayantes que soient les conclusions, il reste que l'argumentation a souvent recours à des considérations de critique interne qui ne sont pas de nature à emporter d'emblée la conviction. L'éditeur est le premier à reconnaître cette part d'hypothèses. Il se défend d'ériger en certitude ce qui n'est que probabilité et, quand il s'engage dans une piste, il n'en déclare pas, pour autant, bloquées toutes les autres. Des *addenda* à la fin des deux volumes (*addenda* qui parfois tirent à conséquence pour tel détail des thèses proposées: ainsi, à la page 392, sur l'identité des Quatre Pères de la première règle) font voir que, pour lui, plus d'un problème attend encore sa solution.

De cette sage réserve l'éditeur use aussi envers les deux thèses qui sont les assises de toute sa construction: la localisation à Lérins de la première règle et sa datation au début du cinquième siècle. Il me semble d'ailleurs que, pour Lérins comme lieu de naissance, le doute est à peine permis. Au faisceau d'indices apportés par l'éditeur on pourrait encore ajouter une donnée qui, sans être une confirmation directe, lève pourtant un obstacle qu'on pourrait lui opposer. Il s'agit des citations des épîtres de saint Paul. Dans le débat sur la localisation de la «Règle des Quatre Pères», le libellé des emprunts bibliques a joué un rôle. J. Neufville, en effet, avait fait valoir, en faveur d'une origine italienne, le caractère des citations psalmiques: celles-ci proviendraient du psautier romain. Dom de Vogüé, à juste titre, s'oppose à cette théorie (pp. 111-112), tant à cause de l'impossibilité de désigner un nombre suffisant de citations pertinentes que du fait de l'indécision qui règne autour du rayonnement de ce psautier. Dans le cas des citations pauliniennes, la situation, si je comprends bien, est différente. D'une part, il ne peut y avoir de doute qu'à cet égard la règle, en plus d'un endroit, suit la Vulgate des épîtres pauliniennes (cf. 2, 3: *forma credentibus* de *1 Thess.* 1,7; 2,5: *argue obsecra increpa* de *2 Tim.* 4,2; 5,8: *nolite* de *2 Thess.* 3,15; 5,17: *suscipite infirmos*, *patientes estote ad omnes* de *1 Thess.* 5,14; on trouvera, pour le libellé de la Vulgate paulinienne, les endroits respectifs dans *Vetus Latina* 25. *Epistulae ad Thessalonicenses*, *Timotheum*, *Titum*, *Philemonem*, *Hebraeos*, herausgegeben von H. J. Frede, 2 vol. Beuron-Freiburg 1975 ss., pp. 179, 793, 376 et 275). D'autre part, cette Vulgate, qui a vu le jour en Italie, peut-être à Rome, dans les dernières années du quatrième siècle, s'est répandue de bonne heure, et en forme très pure, dans la Gaule méridionale, témoins les citations de Cassien, Eucher, Fauste de Riez et autres, qu'on trouve rassemblées dans les dossiers de la *Vetus Latina* de Beuron, témoins aussi — pouvons-nous ajouter — les endroits de la règle que nous venons de citer (pour naissance, diffusion, citations et autres détails de la Vulgate paulinienne, voir les remarques de H. J. Frede dans *Vetus Latina* 25, p. 155 et 24,1 *Epistula ad Ephesios*, Beuron-Freiburg 1962-1964, p. 36*). Loin de constituer un obstacle à une origine provençale, l'emploi de la Vulgate de saint Paul plaiderait plutôt en sa faveur. La datation au début du cinquième siècle, cet autre fondement de la construction de l'éditeur, n'en est pas gênée. Né en Italie avant la fin du quatrième siècle, le nouveau libellé latin des épîtres pauliniennes a certainement pu faire son entrée en Gaule avant les premières années du cinquième.

Pour d'autres éléments de la construction les incertitudes pourraient être plus tenaces. Il me reste des réserves concernant l'identification de Porcaire, abbé de Lérins, avec le Macaire de la troisième pièce (pp. 339 ss.) et touchant l'attribution du cinquième document au concile de Clermont en 515 (pp. 499 ss.). Mais, à n'en pas douter, celui qui voudrait présenter une alternative, capable de faire justice aux mille et une données que la parution du présent ouvrage prescrit désormais d'honorer, se verrait confronté à une tâche extrêmement difficile. Espérons, du reste, que les recherches continueront. Il sera malaisé de trouver de nouveaux écrits originaires d'un milieu cénobitique dans le monde latin du cinquième siècle ou de nouveaux témoignages sur l'existence et les diverses formes de ce style de vie en ces années; mais l'analyse des matériaux connus, entreprise par Dom de Vogüé dans ce travail et dans nombre d'autres études, n'est pas à son terme. On peut escompter que, poussée plus avant, elle permettra d'accuser plus nettement, au besoin avec de légères retouches, les lignes de force du grand tableau de l'histoire monastique au cinquième siècle, esquissé par l'éditeur.

L'ordonnance du travail est d'une régularité et d'une clarté exemplaires, avec ceci de particulier que l'introduction générale donne au préalable les conclusions où mèneront les pages suivantes. Espèce de *captatio benevolentiae* très efficace: l'intérêt suscité porte à suivre l'éditeur dans les péripéties de son argumentation. Cette argumentation procède d'ailleurs de manière identique pour les six pièces. L'introduction présente d'abord un chapitre qui joint à l'analyse détaillée du contenu de la règle l'inventaire et l'étude des données de diverse provenance qui la concernent. Un second chapitre, ensuite, traite spécialement des problèmes de localisation et de datation. Puis vient le chapitre final qui, concentré sur le texte en tant que tel, fournit les renseignements nécessaires sur la tradition manuscrite, les éditions et les principes qui ont guidé l'éditeur dans l'établissement du libellé. Après les chapitres de l'introduction vient le texte critique, avec en regard la traduction française et présentant au bas des pages l'apparat critique et les notes explicatives, celles-ci rédigées en forme succincte et renvoyant, au besoin, à l'argumentation détaillée que présentent les pages de l'introduction. Un *index verborum* complet des six pièces, qui rendra de grands services, a été rédigé par J.-M. Clément: il termine la partie proprement rédactionnelle du travail. Suivent six tables, respectivement des citations scripturaires, des auteurs anciens, des manuscrits, des noms propres (noms de personnes et noms géographiques, tant anciens que modernes), des mots latins

commentés et des faits linguistiques (questions de syntaxe, de prosodie et de stylistique).

On honore un tel travail par une lecture attentive. Mais celle-ci a inévitablement pour conséquence de faire penser à des solutions différentes pour les problèmes auxquels l'éditeur se voyait confronté. Si les observations qui vont suivre aident à trouver la clef de quelques énigmes qui attendent encore leur solution, je serais heureux d'en faire hommage à l'éditeur.

A propos du premier chapitre de la «Règle des Quatre Pères» (pp. 180-183), je me demande si le texte ne gagnerait pas à un arrangement qui le montrerait plus clairement comme une seule proposition: d'abord une série de subordonnées qui énumère les raisons pour lesquelles il faut passer de la vie anachorétique et solitaire à la vie en commun, série qui se termine par deux citations scripturaires proclamant le bonheur d'habiter ensemble; ensuite la principale, qui invite à ordonner une règle pour les frères rassemblés, règle qui trouve son appui dans les citations mentionnées, désignées maintenant par l'expression *regula pietatis*. En adoptant, pour la rédaction de cette principale, la variante *regula*, d'une famille de manuscrits, au lieu de *regulam* des autres témoins et de l'éditeur, on obtient un libellé qui présente plus clairement la *regula pietatis*, c.-à-d. la parole de l'Écriture, comme confirmation et garantie de la nouvelle règle: *firmam iam nunc regula pietatis per Spiritus Sancti ostensionem praeclaram fratrum regulam ordinare prosequamur*: «Venons-en à ordonner la règle des frères confirmée par la *regula pietatis* (c.-à-d. la parole de Dieu) exprimée par la révélation très belle de l'Esprit Saint». A la rigueur on pourrait envisager encore *praeclara*, leçon de deux manuscrits, et comprendre: «...confirmée par la *regula pietatis*, qu'exprime très clairement la révélation de l'Esprit Saint».

Dans 2,39: *oratione simul peracta sequatur ordinem suum pacis officium* (pp. 192-193) l'accusatif *ordinem suum* laisse l'éditeur perplexe. Je crois qu'il faut comprendre cet accusatif comme une sorte d'accusatif de l'objet interne et traduire: «la salutation du baiser de paix (= *pacis officium*) peut suivre son cours ordinaire», c.-à-d. peut se faire selon la coutume. Faut-il, pour le début de la phrase, prendre *simul* comme un adverbe, ainsi que le fait l'éditeur: «après avoir prié ensemble», ou bien comme une conjonction, ajoutée à la construction participiale, qui remplace une subordonnée: *simul* (*atque*) *oratio peracta est* «dès que la prière a pris fin»?

La rédaction de 3,16-18 porte dans la présente édition: *si quis ex fratribus per ieiunia vel operam manuum quam apostolus praecipit... si fuerit infirmitate obsessus* (p. 196). Mais *operam* n'est la leçon d'aucun manuscrit: tous ont *opera*, à l'exception de A qui écrit *operibus*; la rédaction parallèle du manuscrit unique de la sixième règle a *operatione*, changé par l'éditeur en *operationem* (p. 592). On pourrait défendre *opera*, et dans la sixième règle *operatione*, comme constructions à l'ablatif, prenant la relève de la formule avec *per* qui précède. La variante *operibus* de A semble plaider pour *opera*, pris par le copiste comme neutre pluriel. A noter que quatre manuscrits, dans la suite, changent *quam* en *quae*, changement plus naturel après *opera*, encore pris comme pluriel.

Dans 4,17 il est question d'un *clericus* qui s'est rendu coupable de quelque faute et à qui il est défendu de conclure l'oraison dans les réunions de prière: *non eum liceat ante eum qui praeest vel secundum complere* (sc. *orationem*), ce qui est rendu par l'éditeur: «qu'on ne lui permette pas de conclure (l'oraison) devant le supérieur ou le second» (pp. 202-203). Le terme *secundum* est donc pris comme substantif masculin et est censé désigner le premier subalterne dans la hiérarchie monastique (des conclusions en sont tirées, à plusieurs reprises, pour le gouvernement du monastère et sur le caractère, laïc ou clérical, du supérieur: voir pp. 78, 151, 553, 575, 597). Mais il me semble qu'ici *secundum* est préposition et fait pendant à *ante* qui précède: le sens est «immédiatement après». Il s'agit d'une série de prières récitées comme conclusion de l'oraison: au clerc en faute il est défendu de prononcer une de ces prières soit avant le supérieur, soit (si celui-ci est clerc et les autres membres de la communauté laïcs) immédiatement après lui.

Vers la fin de la «Seconde Règle des Pères», les paragraphes 40-42 (p. 282) parlent de rébellion et d'humilité, le choix en faveur de la dernière étant recommandé à l'aide d'une double citation de l'Écriture: (40) *Hoc etiam addendum fuit ut frater qui pro qualibet culpa arguitur vel increpatur patientiam habeat et non respondeat arguenti, sed humiliet se in omnibus*, (41) *secundum praeceptum Domini dicentis quia Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*, (42) *et qui se humiliat exaltabitur*. Le libellé de la première citation (*Ep. Iac.* 4,6 dans par. 41) est donné par l'éditeur d'après E1, manuscrit relativement pur, mais en certains endroits inférieur à ses concurrents T et A. Ceux-ci intervertissent les deux éléments de la phrase: *Deus humilibus dat gratiam, superbis autem resistit*, leçon rarissime mais attestée, pour l'Ambrosiaster, au

quatrième et, pour le gaulois Valérien de Cimiez, au cinquième siècle (cf. W. Thiele, *Vetus Latina* 26,1. *Epistulae Catholicae*, Beuron-Freiburg 1956-1969, pp. 47-49). A l'encontre de l'éditeur je préférerais cette ordonnance. La fin du paragraphe 40 met en relief l'humilité, qui est recommandée ensuite par les deux citations. Cette insistance invite, s'il faut choisir entre les deux éléments, à conférer la préséance à l'humilité sur l'orgueil, son opposé.

Le début de la «Règle de Macaire» présente un problème (p. 372; voir aussi pp. 293-295). Voici le texte dans le libellé de Dom de Vogüé: (1,1) *Milites ergo Christi sic taliter suos debent componere gressus*: (1,2) *caritatem inter se perfectissimam continentes*, (1,3) *Deum ex tota anima diligere et ex tota mente et ex toto corde et ex tota virtute sua*, (2,1) *invicem inter se perfectissimam sectantes oboedientiam.* La difficulté réside dans la succession des préceptes: d'abord (1,2) la charité mutuelle des frères, puis (1,3) l'amour envers Dieu, d'après le mot de l'évangile, enfin (2,1), à nouveau, les relations mutuelles. L'amour de Dieu est ainsi relégué à la seconde place, après la charité fraternelle, ce qui va au rebours de l'évangile et de toute la tradition monastique. La répétition, ensuite, du précepte de la charité envers les frères (*oboedientia* à comprendre dans la perspective de l'amour fraternel, d'après Éphésiens 5,21: *subiecti invicem in timore Christi*) ne fait qu'aggraver le malaise. Ainsi tout le passage, aux yeux de l'éditeur, prend un aspect problématique. Mais on peut se demander si le précepte de 1,2: *caritatem inter se perfectissimam continentes* se rapporte vraiment à la charité mutuelle. La préposition *inter* pourrait bien avoir été utilisée au sens de *intra.* La ligne de démarcation entre *inter* et *intra*, même dans la période classique, n'est pas nette: on trouve *inter*, alors que *intra* serait la forme plus régulière, dans Horace *ep.* 2,2,114: *inter penetralia Vestae*; de même, plus tard, Prudence *psych.* 10: *inter praecordia*; ensuite *scholia Vergilii Bern. georg.* 2,49: *universa inter se continet terra semina* (voir *Thesaurus Linguae Latinae* VII 1, 2127, 28ss. et E. Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae*, Oxford-Uppsala-Leipzig 1911, p. 171). La tournure *inter se continere* de la dernière citation se retrouve dans notre passage. A remarquer encore que la variante *in* de plusieurs manuscrits, sans être correcte, plaide aussi en faveur de *inter* au sens de non pas «entre», mais «dans». Le passage controversé signifiera donc: «en gardant au dedans d'eux, dans leur coeur, l'amour le plus parfait», évidemment envers Dieu, ainsi que le dit, dans une suite très naturelle, la citation scripturaire de 1,3. Ensuite vient, à sa place

propre, le précepte de l'amour fraternel (2,1). On notera le libellé: *invicem inter se perfectissimam sectantes oboedientiam*, avec la tournure *invicem inter se*, où l'addition de *invicem* détermine *inter se* dans le sens de réciprocité. Quant à la citation dans 1,3, l'éditeur fait observer (p. 294) que son insertion dans le contexte fait problème: à quoi rattacher cet infinitif isolé *diligere*? On peut relever toutefois que l'auteur de la règle a coutume d'insérer les citations dans leur libellé original, sans tenir compte des exigences syntaxiques. Ainsi, dans 20,1, les citations de saint Paul (*Ep. Rom.* 12,13) et du Siracide (4,5) sont introduites telles quelles, sans liaison aucune, ni avec le contexte ni entre elles: *hospitalitatem sectantes per omnia et ne avertas oculos ut inanem relinquas pauperem*. Dans 21,2, une citation de Cyprien présente deux infinitifs complètement isolés: *iniuriam facere non nosse, factam posse tolerare*. Vu sous cet angle, l'infinitif isolé de la fin de 2,5: *non blasphemiam sectantes nec dedicere quemquam*, bien que n'étant pas une citation littérale, pourrait bien être une réminiscence biblique: s'agit-il de *Ep. Iac.* 4,11 (dans le libellé de la Vulgate): *nolite detrahere alterutrum*? L'éditeur rend *dedicere*, mot absent des grands lexiques, par «contredire»: j'y verrais plutôt un synonyme de *detrahere* «médire», avec la nuance péjorative du préfixe *de-* qu'on retrouve dans certains emplois de verbes comme *denotare*, *demirari*, *deprecari*, *derogare*, *devovere*, etc.

Le chapitre 25 de la même règle (pp. 384-385; voir également pp. 321-322) traite des conséquences matérielles et financières de l'apostasie ou de la mort d'un moine: (25,1) *Quod si ex qualibet causa scandali post tertium diem inde exire voluerit*, (25,2) *nihil penitus nisi vestem in qua venit accipiat*, (25,3) *aut si casu transierit, nullus heredum eius adire debet.* (25,4) *Quod si inpulsare voluerit*, (25,5) *regula ei legatur et confundatur turpiter et discedat confusus*, (25,6) *quia et illi a quo repetit fuerit recitata.* L'éditeur traduit le début de la façon suivante: «Si, après un délai de trois jours, il (c.-à-d. le postulant qui a été admis) veut s'en aller pour un motif de discorde»; et dans l'introduction (p. 322) il fait allusion à ce passage en parlant d'un «départ au bout de trois jours». On pourrait envisager pour *post tertium diem* une interprétation quelque peu différente: non pas «au bout de trois jours», mais «après (au moins) trois jours». La suite semble montrer, en effet, qu'il s'agit d'une période indéterminée qui commence une fois passés les trois jours d'accueil. A noter encore que *casu*, dans la tournure *si casu transierit* (25,3), ne signifie pas «d'aventure», mais «fatalement», «par la mort»: l'expression *casu transire* n'est, en fait, autre chose qu'un tour discret

pour désigner la mort. A la fin de la même phrase le verbe *adire* mérite l'attention. L'éditeur, non sans hésitation, adopte la leçon *adire*, de préférence aux variantes *audire* et *audere*; il propose de comprendre *adire* comme «aller en justice». Le choix en faveur de *adire* est certainement heureux; mais, pour l'interprétation, je penserais plutôt à une ellipse: il faut sous-entendre *hereditatem*. L'expression *adire hereditatem* (= «se porter héritier», «réclamer une succession») est technique, au point de pouvoir, chez les juristes, se passer de l'objet. Pour cet emploi elliptique de *adire*, le *Thesaurus Linguae Latinae* (I 627, 84ss.) donne des attestations, prises dans des citations des jurisconsultes Celsus et Ulpien, enregistrées dans les *Digesta*. Apparemment, cette terminologie technique du barreau a pénétré dans les formules législatives monastiques. Dans la suite (25,4) le sens de *inpulsare* est peu clair. Le commentaire prend le terme pour un synonyme de *pulsare*, qui, dans le latin des conciles mérovingiens, peut signifier «attaquer en justice»: pour notre passage il faudrait comprendre que l'héritier s'apprêterait à intenter un procès. Mais mieux vaut, peut-être, voir dans *inpulsare* l'équivalent de *inpellere*, dont il est la forme intensive. Pour *inpellere* au sens de *urgere* «insister», on pourrait renvoyer à tel passage de Cicéron : ainsi *Flacc.* 20 où à *urgente Laelio* correspond *nullo inpellente* et *divin.* 1,122 (sur le démon de Socrate): *divinum quiddam...cui semper paruerit numquam inpellenti, saepe revocanti.* Le sens, ici, serait donc: «si l'héritier se permet d'insister». Le manuscrit L comprend cette insistance comme se traduisant par une irruption dans le monastère: *regula ei introeunti legatur* (25,5): en renchérissant sur le sens de *inpulsare* tel que nous le comprenons ici, l'ajout *introeunti*, pour oiseux qu'il soit, semble confirmer notre interprétation.

Les éditions de textes font les délices des amateurs de vétilles. Sans vouloir être du nombre je me permets de signaler quelques *corrigenda*, inadvertances, fautes d'impression et autres menus détails.

Dans l'apparat critique à la «Règle des Quatre Pères» 5,14 (p. 204) le vocatif dans le verset psalmique 57,2 *filii hominum* est signalé sous cette forme comme leçon de la recension italienne, la sixième de nos pièces. Mais, dans le libellé de cette sixième pièce elle-même (p. 600), le texte porte *fili hominum*, considéré comme la leçon du manuscrit. L'indécision *filii/fili* touche à une divergence entre les divers anciens psautiers (voir R. Weber, *Le psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Collectanea Biblica Latina 10, Romae 1953, p. 127). Étant donné que, dans les problèmes posés par la «Règle des Quatre Pères», la question

des psautiers joue un rôle (voir p. 111 et plus haut dans ce compte-rendu), on regrette cette inconséquence qui empêche de connaître la leçon exacte du manuscrit.

Dans le texte de la «Règle Orientale» 3,5 (p. 466) *referans* doit être *referens*; 15,1 (p. 470) *mentibur* deviendra *mentitur*. Dans 25,2 (p. 480) *nec quicquam tradens* n'a pas été traduit.

Le libellé du manuscrit de la sixième pièce, la recension italienne de la «Règle des Quatre Pères», porte dans 2,8-9 (p. 584), à propos de l'impartialité à observer dans les manifestations de bonté: *qualitas est tenenda Domino dicente: qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* J. Neufville, dans son édition, avait changé *qualitas* en *aequalitas*, que le présent éditeur sacrifie pour retourner à la leçon du manuscrit. Mais je me demande ce que pourrait signifier, dans le contexte, l'expression *qualitatem tenere*. La correction de Neufville, à mes yeux, s'impose.

6522 KD *Nijmegen*, Ubbergseweg 172 A. A. R. Bastiaensen

Colin H. Roberts and T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*. Published for The British Academy by The Oxford University Press, 1983, London. Pp. ix + 78 + 6 plates. £ 13.

In 1954 Roberts published a paper, *The Codex*, in the *Proceedings of the British Academy*. Subsequent developments called for a substantial revision which was undertaken by Skeat with the concurrence of Roberts. This revised edition is in thirteen sections. The first of these introduces the theme of the book: how and why did the change from roll to codex take place? In addition it surveys previous literature. §2 "Papyrus and Parchment" deals with some old superstitions. For example, the change from roll to codex and from papyrus to parchment are quite independent of each other despite suggestions to the contrary.

§§3-7 deal with the writing tablet, with its development into the codex and with the first use of the codex for literary publication in Martial's day. This venture was not a success, which meant not that this form of publication was prohibited for ever, but that subsequent use of the codex may have developed along different lines. §6 presents the evidence of the jurists about the roll and the book. According to §7 "it was only in the course of the third century that the codex obtained a significant share of book-production and it was not until about A.D.300

that it achieved parity with the roll''. §12 returns to ''The Codex in non-Christian Literature''. It questions whether the triumph of the codex owed anything to Christian practice and suggests that the general convenience of the book against the roll was largely responsible for its success.

§§8-11 treat of the history of the codex in early Christianity. §8 lists the earliest Christian codices and makes it clear that the book form was established in the Church as far back as our evidence takes us. §9 suggests that practical considerations do not adequately explain why the Christians adopted the codex. §10 argues that the abbreviation of the *nomina sacra* was associated with the preference for the codex and that Antioch or Jerusalem is a much more likely place of origin than Rome. In §11 the authors discuss the relation of ''The Christian Codex and the Canon of Scripture'', and doubt whether there is any connexion between the two.

In the Epilogue the part of the codex in the survival of Classical literature is discussed. Although it was not decisive it did help larger works to survive by putting them in a more compact format.

We have a table of contents, a preface from C. H. Roberts giving the history of the book and indicating T. C. Skeat's part in its revision, a list of illustrations, and a list of texts referred to, followed by the plates.

In *Vigiliae Christianae* 36 (1982) 87-94, I reviewed C. H. Roberts' earlier book, *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt*. Some of the comments made there will apply also to the work before us, but I shall try to put them in a form which will not be a mere repetition.

We may begin by commenting on some NT matters. At pp. 22, 60 the authors refer to 2 Timothy 4.3 as being by St. Paul. Opinions are divided about the authorship of the Pastoral Epistles and the authors are entitled to their own decision about this, but the reader should be warned that there is a variety of views about authorship which may affect the date of this evidence.

We may question the view that Mark was ''the least read and esteemed in the early Church'' (p. 56 quoting from J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*). This seems to be true, to judge from his quotations, for Irenaeus and subsequent writers, but according to widespread opinion Mark was used by Matthew, Luke and probably John. There is also the fact that Mark is a member of the Four Gospel Canon. We may infer that in the second century Mark steadily went out of use as can be shown from the evidence of Irenaeus, Clement of Alex-

andria and others, but such evidence as we have suggests that until early in the second century Mark was widely used. J. A. T. Robinson's book is stimulating and controversial but it is advisable to remind the reader that his judgements are very much his own, for example, in his dating of the Epistle of Barnabas to c.A.D.75.

The statements about the origins of the church at Alexandria are judicious. There seems to be no good evidence that an Alexandrian church existed before the middle of the second century A.D. We may welcome the opinion that "the connections of this Church, where it emerges into the light of history, are with the West rather than the East" (p. 55).

The authors, associating the beginnings of the codex in the Christian Church with the development of the abbreviations for the *nomina sacra*, are clear that "the beginnings of the Christian codex cannot be associated with Rome and the West ... since the earliest Latin manuscripts either do not employ the *nomina sacra* at all or do so in an uncertain or irregular fashion" (p. 58).

On this we may make the following comments. First, the Roman Church was predominantly Greek until the third century and, while we may be thankful that we have the evidence of the early Latin versions, we may not infer from them automatically the practice of the Roman Church. Secondly, though the evidence of the early Latin manuscripts is various, we have in Latin nothing like the number of pieces for the NT that we have in Greek from the second century onward. Thirdly, while we must admit different practises in the various early Latin mss, we cannot close our eyes to the variety of practice in comparable Greek mss, cf. H. I. Bell and T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel* (2-4, 44).

Finally we may take a different view of the relation between the codex and the *nomina sacra*. We may suggest that the two innovations are not so conjoined as Roberts and Skeat seem to suggest, but are expressions of a need to find distinctive practises that most religious sects seem to experience. For example, the LXX was common property of Jews and early Christians, but as soon as the reader came upon the *nomina sacra* he knew that he was using a Christian and not Jewish ms. Beyond this need we seem unable to find the origins of the *nomina sacra*. Nonetheless our authors give us valuable information and firm encouragement to press on with the enquiry.

In the matter of the Codex, Roberts and Skeat take us much further. We learn much about the origins of the book form and can come to some conclusions about its development in Christianity. Here we are particularly indebted to the learning of our authors, but here too we may detect the need to differentiate itself felt by a new sect.

In discussing the Canon, the authors direct our attention much more to the Canon of the Four Gospels. There is a brief reference to the Epistles, but we may ask whether their example was not more influential. It has been suggested that the collection of the letters of Ignatius, and indeed of Revelation 2-3, may have followed the pattern of an existing collection of the Epistles.

The British Academy, the Cambridge University Press as printers, and the Oxford University Press as publishers, have combined to produce a handsome volume. Its appearance is not belied by the originality, the learning and the clarity of expression that we owe to the authors. They have chosen a subject where a variety of opinions obtains, but this variety, though it may sometimes issue in dissent, does not conceal the real and solid contribution of this volume to the subject.

Oxford, 27 Lathbury Rd., G. D. KILPATRICK

E. P. Meijering, *Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and the Creation* (Studies in the History of Christian Thought, 32). Leiden, Brill, 1983. 166 p. Gld. 64.—

What is for the believer the value of theological speculation? This was a vexed question for the Reformers, who were convinced that at least the speculations of Scholastic theology had drawn believers away from the truth of Scripture. But what to think of the Church Fathers? On the one hand their name already suggested respect. But what about their theology which was also highly speculative?

The young Melanchthon was averse to speculations about the Trinity, the incarnation and creation. Later on he was a strong defender of the Patristic doctrine of the Trinity and that of Christ, that means a defender of theological speculation. This state of affairs raises a question. Did Melanchthon change his mind, or can one trace continuity between the young and the older Reformer? Most modern authors think that there is more continuity than discontinuity in Melanchthon's

thought. The present author agrees with this point of view and, in consequence, the conclusion of the book is not remarkable. The book is remarkable because of the way in which this conclusion is attained. In the central chapter the author shows from which writings of which Fathers Melanchthon quotes when he refers to the Fathers as supporters of his doctrines, or when he criticizes the Fathers (cf. p. 19). In other words, the author affords the material for a judgement about "Melanchthon as a Patristic scholar" (title of the chapter). The greater part of the references still had to be identified by the present author. To the readers of this periodical the chapter is also important insofar as it throws an interesting light on the history of Patristics in that crucial period of christianity.

In a final chapter the author makes a number of fine observations on the everlasting problem of the relation between faith and speculation. May this short review suffice to incite many Patristic scholars to take notice of a highly suggestive book.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, vol. 25, *Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos*, hsgg. von Hermann Josef Frede, fasc. 10-11, Freiburg, 1982, 114 p.

Avec ces deux fascicules s'achève la seconde Lettre à Timothée et en même temps la première partie du volume 25 de la *Vetus Latina.*

Commençons par redire la reconnaissance et l'admiration que le lecteur éprouve devant cet incomparable instrument de travail. Afin de ne pas me limiter à cette répétition, je voudrais souligner l'importance des pages concernées par le présent compte rendu. Pratiquement tous les versets de cette partie de la *Vetus Latina* ont été cités ou utilisés par Augustin. Il est intéressant de voir ce qui manque. Il s'agit de: «Hâte-toi de venir me rejoindre au plus vite, car Démas m'a abandonné par amour du monde présent. Il est parti pour Thessalonique, Crescens pour la Galatie, Tite pour la Dalmatie. Seul Luc est avec moi. Prends Marc et amène-le avec toi, car il m'est précieux pour le ministère. J'ai envoyé Tychique à Ephèse. En venant, apporte le manteau que j'ai laissé à

Troas chez Carpos, ainsi que les livres, surtout les parchemins...Hâte-toi de venir avant l'hiver. Tu as le salut d'Eubule, de Pudens, de Lin, de Claudia et de tous les frères. Le Seigneur soit avec ton esprit! La grâce soit avec vous!» C'est sans doute à cause de leur caractère anecdotique que ces phrases n'ont pas retenu l'attention de saint Augustin. Plus étonnante est l'absence de : «Le Seigneur, lui, m'a assisté et m'a rempli de force afin que, par moi, le message fût proclamé et qu'il parvînt aux oreilles de tous les païens. Et j'ai été délivré de la gueule du lion. Le Seigneur me délivrera de toute entreprise perverse et me sauvera en me prenant dans son Royaume céleste. A lui la gloire dans tous les siècles! Amen». Des versets d'autres Lettres disant à peu près les mêmes choses ont été privilégiés par l'évêque d'Hippone.

F-75015 *Paris*, 159, rue de Javel L. M. J. VERHEIJEN

Helmut Boese, *Die alte "Glosa Psalmorum ex Traditione Seniorum"*. Untersuchungen, Materialien, Texte. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 9. Freiburg, 1982, 286 p.

Aux premières pages de son livre l'auteur explique comment il a découvert l'existence d'un volumineux et inédit commentaire monastique des Psaumes. Ce commentaire, il est vrai, ne peut pas rivaliser en importance et en influence avec ceux d'Augustin et de Cassiodore, mais il donne un regard immédiat sur les idées qui, dans les monastères du VII^{e} et du VIII^{e} siècle, accompagnaient le chant des Psaumes.

La présente publication a un caractère provisoire, le temps n'étant pas encore mûr pour une édition en bonne et due forme du texte. L'auteur donne d'abord une série de recherches, sur la *praefatio* du commentaire, sur sa tradition manuscrite pour autant qu'il la connaît actuellement, sur des travaux médiévaux postérieurs qui ont utilisé cette "*glosa*". Dans la seconde partie de son ouvrage il dresse la liste des *initia* de toutes ces explications des Psaumes, il donne une bien utile collation du texte latin du Psautier commenté, et une édition, provisoire, d'une vingtaine de commentaires. Des indices signalent les manuscrits utilisés et les textes bibliques cités dans la présente publication. Un troisième index — noms propres et matières — termine le livre.

F-75015, *Paris*, 159, rue de Javel L. M. J. VERHEIJEN

Eusèbe de Césarée, *La Préparation Évangélique.* Livres XII-XIII. Introduction, texte grec, traduction et annotation par Édouard des Places, s.j. (Sources Chrétiennes, 307). Paris. Les Éditions du Cerf, 1983. 494 p. 450 F.

Dans les livres XII et XIII de sa *Préparation Évangélique* Eusèbe poursuit d'abord ce qu'il a commencé dans le livre XI, c'est-à-dire une énumeration des points d'accord de Platon avec les saintes Écritures des Hébreux (XII 1-XIII 11). Dans la dernière partie du livre XIII (14-21) il explique pourquoi il n'en a pas moins suivi Moïse plutôt que Platon. Il y montre comment Platon n'a pas été heureux dans l'expression de quelques problèmes fondamentaux, p. ex. à propos de l'âme et des essences intelligibles. Ces deux livres consistent donc en une série de citations de Platon, interrompue par des observations d'Eusèbe sur l'accord ou le désaccord de ces textes avec les 'oracles des Hébreux'. Seuls les chapitres 12 et 13 du livre XIII s'occupent d'autres auteurs; ils contiennent des fragments d'Aristobule et de Clément d'Alexandrie; ceux d'Aristobule sont importants parce que nous ne les connaissons, pour la plus grande part, que grâce à Eusèbe.

Dans une brève introduction l'éditeur discute les citations dans les deux livres. Pour le reste il renvoie le lecteur à l'introduction du livre XI et à son livre intitulé *Eusèbe de Césarée commentateur* (Paris 1982).

La traduction se lit aisément, chose remarquable dans le cas d'un auteur dont le grec est souvent très difficile. En parcourant le texte, spécialement celui d'Eusèbe lui-même, j'ai noté les faits suivants.

Le titre du livre XII, ch. 1, porte: Ὅτι καὶ κατὰ Πλάτωνα τοῖς εἰσαγομένοις ὀρθῶς Ἑβραίων παῖδες ἀπερίεργον τὴν τῶν μαθημάτων πίστιν διὰ τὸ ἀτελὲς αὐτῶν παρεδίδοσαν. Traduction du R.P. des Places: «Que selon Platon aussi, à ceux que l'on formait correctement, les enfants des Hébreux transmettaient toute simple la foi en ce qu'ils apprenaient, à cause de leur imperfection». Cette traduction suggère que Platon a dit quelque chose sur les Hébreux. A mon avis, le traducteur a combiné abusivement ὀρθῶς avec εἰσαγομένοις au lieu de l'accorder avec παρεδίδοσαν. Eusèbe veut dire que, aussi selon Platon (c'est-à-dire selon la doctrine de Platon), les Hébreux *faisaient bien* de transmettre toute simple la foi à ceux que l'on formait, à cause de leur imperfection.

En XIII 3, 39, Eusèbe, discutant le dogme des Hébreux que Dieu n'est pas l'auteur des maux, dit: Εἰ δέ που λέγοιτο κακὰ τοῖς φαύλοις ἐκ θεοῦ συμβαίνειν, ὁμωνύμως ἀκουστέον ὡς τῶν τιμωριῶν οὕτω κεκλημένων, ἃς

ἀγαθὸς ὢν ὁ θεὸς οὐκ ἐπὶ βλάβῃ τῶν τιμωρουμένων, ἐπ' ὠφελείᾳ δὲ καὶ συμφέροντι λέγεται ἐπάγειν... Traduction du R.P. des Places: «Et si peut-être on disait que les malheurs des méchants viennent de Dieu, *le nom même de ce qu'on appelle châtiments* nous laisse entendre que Dieu, la Bonté même, les applique, est-il dit, non pour le dommage de ceux qu'il châtie, mais pour leur utilité et leur avantage». Les mots cursifs donnent l'impression qu'il s'agit du nom 'châtiments', mais cela n'est pas vrai. Eusèbe dit ici que, «si parfois (dans la Sainte Écriture) il est dit que pour les méchants Dieu est cause des *maux*, il faut interpréter cela comme une équivoque (ὁμωνύμως ἀκουστέον), c'est-à-dire (ὡς) les châtiments ont été appellés ainsi» en d'autres mots, on appelle '*maux*' les châtiments, que Dieu dans sa bonté applique etc. Mais ils ne sont pas 'maux' dans le sens strict.

Que l'éditeur veuille voir en ces remarques l'intérêt que nous portons à son vaste travail auquel nous souhaitons un heureux achèvement.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Announcement

After 22 years of scientific work in the field of liturgical studies, the Pontifical Liturgical Institute is to publish a review: *Ecclesia Orans* (Periodica de Scientiis Liturgicis). Its purpose is for the research and promotion of the liturgical sciences and allied disciplines. It will cover a variety of aspects by dealing with literary, historical, theological, pastoral and artistic subjects. The intention is that the review should be international and contributors will be drawn from among the staff of the Institute, its graduates and well-known liturgical scholars.

Ecclesia Orans will appear three times a year. The first number will be published in September of this year and the second in March 1985. From then onwards it will appear regularly.

Address: ECCLESIA ORANS
Pontificio Istituto Liturgico
Piazza Cavalieri di Malta 5
I - 00153 ROMA